A 541429

1817
ARTES VERITAS SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR

Theologiſche
Studien und Kritiken.

Eine Zeitſchrift
für
das geſamte Gebiet der Theologie,

begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. E. Achelis, D. P. Kleinert, D. F. Loofs und D. H. Schultz
herausgegeben
von
D. J. Köſtlin und D. E. Kautzſch.

1 9 0 2.
Fünfundſiebzigſter Jahrgang.
Erſter Band.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1902.

Theologiſche
Studien und Kritiken.

Eine Zeitſchrift
für
das geſamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. E. Achelis, D. P. Kleinert, D. F. Loofs und D. H. Schultz

herausgegeben
von

D. J. Köſtlin und D. E. Kautzſch.

Jahrgang 1902, erſtes Heft.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1902.

Digitized by Google

Compl. Sets
Oberlin Coll. Lib.
6-18-30
22090

Abhandlungen.

1.

Τί οὖν ὁ νόμος;

Verhältnis von Geſetz, Sünde und Evangelium nach Gal. 3.

Von

Oswald Schulz, Paſtor in Blankenburg, Uckermark.

Mit ſcharfem Tadel wendet ſich der Apoſtel Paulus im Anfange des Kap. 3 an die Galater, weil ſie ſich durch die Judenchriſten zur Beobachtung des Geſetzes haben überreden laſſen, während ſie doch bedenken ſollten, daß ſie den Geiſt und des Geiſtes Kräfte nicht durch Geſetzes Werke, ſondern durch den Glauben an Chriſtum erlangt haben (V. 1—5). Aber nicht bloß an ihre perſönliche Erfahrung erinnert er ſie. Er verweiſt ſie V. 6—14 auch auf das, was im Alten Teſtament ſchon über das Verhältnis des Geſetzes zum Evangelium offenbart iſt, und auf die notwendigen Folgerungen, die man daraus ziehen müſſe. Nicht durch des Geſetzes Werke nämlich iſt Abraham gerecht geworden, ſondern durch ſeinen Glauben, der wurde ihm zur Gerechtigkeit gerechnet. Zugleich iſt ihm aber die Verheißung gegeben, daß in ihm alle Völker geſegnet werden ſollten. Daraus gehe doch hervor, daß nur die Gläubigen die wahren Kinder Abrahams

ſeien und daß die Völker nur durch den Glauben die Gerechtigkeit, welche vor Gott gilt, erlangen ſollten. Das Geſetz nämlich bringe nach ſeiner eigenen Ausſage nur Fluch dem, der ſeine Gebote nicht halte. Sie zu halten, dazu iſt aber niemand imſtande. Folglich könne die Gerechtigkeit nur aus dem Glauben kommen. Chriſtus iſt nun der, der uns von dieſem Fluche des Geſetzes durch ſeinen Kreuzestod erlöſt hat, ſo daß durch ihn der Segen aus der dem Abraham gegebenen Verheißung auf alle Völker übergeht.

Damit hat Paulus das Verhältnis des Geſetzes zum Evangelium gekennzeichnet, wie es ſich als Thatſache aus dem Alten Teſtament ergiebt. Es genügte aber nicht, dieſe Thatſache allein hinzuſtellen. Er mußte ſie auch noch ſicher ſtellen gegen die Einwände, die von der Autorität des Geſetzes hergenommen werden konnten. Dieſe Autorität des Geſetzes mußte er zunichte machen, mußte noch eingehend nachweiſen, daß das hohe Anſehen, durch welches ſich nach der Meinung ſeiner Gegner das Geſetz über jene Thatſache erhebe, demſelben gar nicht zukomme, daß das Geſetz alſo ſchon an und für ſich betrachtet gar nicht imſtande ſei, die Verheißungen aufzuheben, ſondern daß die endgültige Rettung des Menſchengeſchlechtes von der Verwirklichung jener Verheißungen abhänge. Das thut er vom 15. Verſe ab. Von hier ab werde ich den Zuſammenhang auf Grund eingehender Textanalyſe entwickeln, weil gerade im folgenden Abſchnitt auseinandergeſetzt wird, welche Stellung das Geſetz in der Heilsgeſchichte einnimmt.

Um den eben angegebenen Beweis zu führen, greift Paulus V. 15 auf die Verhältniſſe des gewöhnlichen Lebens zurück: *κατὰ ἄνθρωπον λέγω*: nach Menſchenart will er reden, ein Beiſpiel aus dem gewöhnlichen Menſchenleben beibringen. Und zwar zieht er den allgemeingültigen Rechtsgrundſatz heran, daß niemand ein einmal feſtgeſetztes Teſtament aufheben oder dazu etwas hinzufügen kann. Scharf hebt er dabei hervor: Obwohl es nur ein Menſch iſt, der ein Teſtament feſtgeſetzt hat, kann es doch keiner aufheben u. ſ. w. Ich ſchließe mich da der Auffaſſung Sifferts (in Meyers Kommentar) an, der dem *ὅμως* als ſeine logiſche

Stellung diejenige vor οὐδείς zuweiſt: ein Teſtament, wenn es auch von einem Menſchen feſtgeſetzt iſt, kann doch kein anderer aufheben.

Ehe der Apoſtel aber dieſen Grundſatz anwenden kann, muß er konſtatieren, daß wir hier einen Fall haben, der einer menſchlichen Erbverfügung analog iſt. Darum fährt er V. 16 fort: „Dem Abraham aber ſind die Verheißungen geſagt worden und ſeinem Samen. Nicht heißt es: und ſeinen Samen, wie in Beziehung auf viele, ſondern wie in Beziehung auf einen: und ſeinem Samen, welcher iſt Chriſtus."

Um welche Verheißung handelt es ſich? Darüber iſt viel hin und her geraten worden. Die meiſten nehmen an, daß die Stelle Gen. 22, 18 gemeint iſt: *ἐνευλογήσονται ἐν τῷ σπέρματί σου πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς*. Andere, ſo auch Sieffert, ziehen die Stelle 13, 15 reſp. 17, 8 vor: „Denn alles Land, das du ſieheſt, will ich dir geben und deinem Samen ewiglich." Bleiben wir zunächſt bei der letzten Annahme ſtehen! Nach der Anſicht des Paulus ſoll mit „deinem Samen" direkt Chriſtus gemeint ſein. Mit „das Land" iſt ferner das Land Kanaan gemeint, auch das Erbe, *κληρονομία*, genannt. Dieſer Ausdruck *κληρονομία* für das Erbe iſt dann auch in den neuteſtamentlichen Sprachgebrauch übergegangen (gleich im folgenden finden wir ihn) und bedeutet da in idealiſiertem Sinn: „das Meſſiasreich, ſeine ganze Heilsfülle und Herrlichkeit" (ſo richtig Sieffert). Die dem Abraham gegebene Verheißung würde mit dieſen beiden Veränderungen alſo lauten: „Die ganze Heilsfülle und Herrlichkeit, oder kurz: das meſſianiſche Heil will ich dir und Chriſto geben." Gott verſpricht demnach hier (Verheißung iſt ja weiter nichts als das Verſprechen, die Zuſicherung), daß er dem Abraham und Chriſto das meſſianiſche Heil geben wird. Auf dieſe Weiſe wird Chriſtus aber auf gleiche Stufe mit Abraham geſtellt und zum Heils**empfänger** geſtempelt. Das widerſpricht jedoch der ganzen neuteſtamentlichen Lehre. Chriſtus hat das Heil nicht erſt empfangen, ſondern hat es uranfänglich beſeſſen, hat es bei ſeiner *κένωσις* auch nicht verloren, ſondern immer gehabt und immer behalten, und iſt für die Menſchen nur der Bringer, der Geber des Heils. Daran ändert auch nichts die Ausführung Klöppers (Zeitſchr. für wiſſenſchaftl.

Theol. 1870, S. 86), ganz abgeſehen davon, daß die βασιλεία, die Chriſtus allerdings erſt bei der Erhöhung erhalten hat, kein Beſtandteil der κληρονομία iſt. Denn die anderen Gaben, die nach Klöpper in dem Erbe enthalten ſind, göttliches πνεῦμα und meſſianiſche ζωή, hat er niemals verloren, ſondern immer gehabt und behalten, haben ihm darum auch nicht verheißen werden können. Gen. 13, 15 iſt alſo einfach ausgeſchloſſen.

Wie ſteht es nun mit der Stelle Gen. 22, 18: „In deinem Samen ſollen alle Völker auf Erden geſegnet werden"? Bei dieſer fallen offenbar die gegen 13, 15 erhobenen Bedenken fort. Ob ſie aber die einzig richtige iſt, das wird ſich nur aus dem Kontexte entſcheiden laſſen. Ich halte es darum für beſſer, einmal zuzuſehen, worauf uns der Text führt. Wir müſſen doch annehmen, daß der Apoſtel vorher klar und deutlich geſagt hatte, welche Verheißung er meinte, zumal er gerade aus dieſer Bemerkung eine wichtige Schlußfolgerung zieht. Bei einer ſo ſchwerwiegenden Beweisführung konnte er unmöglich ſeine Leſer erſt hin- und herraten laſſen, welche Verheißung er eigentlich im Sinne habe. Noch viel weniger durfte er ihnen zumuten, aus dem in V. 18 folgenden κληρονομία auf die richtige Stelle zu ſchließen, wie Sieffert will. Denn da lag die Gefahr nahe, daß ſie ſich ſchon eine Meinung darüber gebildet hatten, welches Schriftwort Paulus hier heranzog, und nun konnte es leicht eintreten, daß ſie durch die Erwähnung der κληρονομία gezwungen wurden, ihre vorige Annahme umzuſtoßen. Auf dieſe Weiſe wären ſie aber vollſtändig verwirrt worden, und die Stichhaltigkeit des ganzen Beweiſes wäre dadurch in Frage geſtellt worden.

Thatſächlich iſt nun in dem ganzen Abſchnitt vorher von einer dem Abraham gegebenen Verheißung die Rede geweſen und zwar von einer ganz beſtimmten Verheißung. Der Apoſtel ſagt nämlich ausdrücklich V. 8: „Da aber die Schrift vorherſah, daß Gott die Völker aus dem Glauben rechtfertigen würde, gab er dem Abraham die Verheißung: ‚In dir werden alle Völker geſegnet werden.' Alſo ganz beſtimmt iſt die Gen. 12, 3 dem Abraham von Gott gegebene Verheißung von Paulus hier herangezogen, und das nicht bloß beiläufig, ſondern an dieſes dem

Abraham gegebene Verſprechen knüpft ſich die ganze folgende Entwickelung an, ſo daß Paulus V. 14 die Schlußfolgerung zieht: „Damit der Segen Abrahams durch Chriſtum Jeſum den Völkern zu teil würde, auf daß wir die Verheißung des Geiſtes durch den Glauben empfingen.“ Zwei Verſe weiter ſpricht nun Paulus wieder von den *Verheißungen*, die dem Abraham und ſeinem Samen geſagt wurden. Da iſt es doch ganz ſelbſtverſtändlich, daß die Leſer ſofort an die V. 8 wörtlich aus dem Alten Teſtament citierte Verheißung denken **mußten**: „In dir werden geſegnet werden alle Völker.“ Nun fügt ja der Apoſtel V. 16 noch hinzu: „Dem Abraham *und ſeinem Samen* wurden die Verheißungen gegeben.“ Aber ſelbſt auf Grund dieſes Zuſatzes konnten die Leſer ganz unmöglich darauf verfallen, daß hier Paulus eine andere Verheißung meine, ſondern ſie mußten annehmen, daß, als Gott dem Abraham dieſe oben wörtlich citierte Verheißung gab, er ſie eo ipso auch ſeinem Samen gegeben habe. Und wir müſſen überzeugt ſein, daß Paulus ſelber das auch geglaubt hat. Und er iſt dabei trotz der Inkorrektheit, daß es an dieſer Stelle nicht ausdrücklich geſagt iſt, doch in vollem Rechte geweſen, wenn er es einfach ergänzt hat. Denn Gen. 22, 18 wird dieſelbe Verheißung dem Abraham in etwas anderer Form gegeben. Dort heißt es nämlich: „*In deinem Samen* werden u. ſ. w.“ Wenn er nun im Anſchluß an die Stelle Gen. 12, 3 ſagt: „Dem Abraham *und ſeinem Samen* ſind u. ſ. w.“, ſo war das eine Kombination, zu der er durchaus durch Vergleichung beider Stellen befugt war. Daß er wirklich mit Rückſicht auf beide Stellen den Ausſpruch V. 16 gethan hat, geht aus dem Plural: „Die Verheißungen“, mit Sicherheit hervor. Es iſt ja allerdings nicht anzunehmen, daß Paulus *nur* durch Kombination der beiden Stellen zu der Ausſage V. 16 gekommen iſt, vielmehr iſt wahrſcheinlich, daß er hier auf das Citat Gen. 13, 15 zurückgegriffen hat. Da fand er ausdrücklich geſagt: „Dir und deinem Samen.“ Er griff dieſen Ausdruck auf, aber auch weiter nichts von Gen. 13, 15, und verband ihn mit der von ihm wörtlich angeführten, dem Abraham Gen. 12, 3 gegebenen Verheißung. Solche freie Kombination von Ausdrücken, die ja bei dem Apoſtel

auch ſonſt nichts Seltenes iſt, konnte er hier um ſo eher anwenden, als ſie ganz im Sinne der Gen. 12, 3 und 22, 18 gegebenen Verheißungen war. Um ſo mehr konnte er es, weil niemand in Zweifel ziehen konnte, daß das, was Gott einmal dem Abraham geſagt hatte, auch für immer galt. Hatte ihm alſo Gott verſchiedene Male ſeine Verheißungen gegeben und hatte er an einer Stelle geſagt: „Dir und deinem Samen“, dann war es ſelbſtverſtändlich, daß auch die übrigen Verheißungen ebenfalls „ihm und ſeinem Samen“ gegeben waren, wenn es auch nicht jedesmal ausdrücklich ausgeſprochen war.

Wir kommen alſo zu dem Reſultate: Der Text zwingt uns dazu, anzunehmen, daß mit der Verheißung in V. 16 die V. 8 aus Gen. 12, 3 wörtlich angeführte Verheißung gemeint iſt: „In dir ſollen geſegnet werden alle Völker.“ Aus 13, 15 hat er nichts entnommen als den Ausdruck: „Dir und deinem Samen“, und hat denſelben ohne weiteres mit 12, 3 kombiniert, als ſtände er dort ebenfalls.

Dementſprechend konſtatiert alſo der Apoſtel in V. 16: „Dem Abraham aber und ſeinem Samen wurden die Verheißungen geſagt, daß in ihm alle Völker geſegnet werden ſollten.“ Nach der Exegeſe Pauli kann mit „ſeinem Samen“ niemand anders gemeint ſein als Chriſtus. Gott hat daher in dieſer Verheißung die Zuſicherung gegeben, daß die Völker geſegnet werden ſollen in Abraham und Chriſto, reſp. dann natürlich in Chriſto allein, durch den Glauben an ihn, ſo daß eigentlich und für uns ganz ſelbſtverſtändlich Chriſtus der iſt, dem die Verheißung gegeben iſt, daß in ihm alle Völker geſegnet werden ſollen.

Damit hat der Apoſtel alſo thatſächlich feſtgeſtellt, daß wir ſchon nach dem Zeugniſſe des Alten Teſtaments in der Heilsgeſchichte ein dem menſchlichen Teſtamente analoges Teſtament Gottes haben, welches die Heilsordnung Gottes feſtſetzt, und zwar in dem Sinne, daß wir allein durch den Glauben an Chriſtum die Gerechtigkeit erlangen können. Das zu konſtatieren mußte, wie wir geſehen haben, die Abſicht von V. 16 ſein.

Jetzt konnte Paulus von dem allgemein unter Menſchen gültigen Rechtsgrundſatze die Anwendung machen. Er thut es, indem er V. 17 ausführt: „Ein von Gott vorher feſtgeſetztes Teſtament macht das 430 Jahre ſpäter entſtandene Geſetz nicht ungültig, ſo daß es die Verheißung außer Kraft ſetzen könnte.“ Das iſt die unabweisbare, logiſche Schlußfolgerung, die man hier ſogar erſt recht ziehen muß, weil wir es mit einer göttlichen Erbverfügung zu thun haben. Daß eine ſolche Steigerung hier vorliegt und zugleich im Gegenſatze zur menſchlichen Erbverfügung, bei der ja eine allerdings rechtswidrige Aufhebung immerhin möglich iſt, ſcharf betont werden ſoll, daß bei einem göttlichen Teſtamente auch eine rechtswidrige Aufhebung abſolut unmöglich iſt, darauf weiſen das ὅμως ἀνθρώπου V. 15 und das διαθήκην προκεκυρωμένην ὑπὸ τοῦ θεοῦ V. 17 deutlich hin.

Nun konnte man dem Apoſtel aber einwenden: „Aufheben ſoll das Geſetz ja auch gar nicht die Verheißungen, ſondern es ſoll nur ein erklärender Zuſatz ſein, gemacht, damit wir die dem Abraham gegebene Verheißung recht verſtehen.“ „Aber“, erwidert der Apoſtel darauf, „auch das iſt unmöglich.“ (Dieſen Einwand ſamt ſeiner Verneinung muß man ſich nach V. 17 ergänzen. Daß der Apoſtel ihn hier wirklich erwartete, geht aus V. 15 hervor, wo er ſagt: „Ein von einem Menſchen aufgerichtetes Teſtament kann keiner aufheben oder etwas hinzuthun.“ Da hatte er dieſen Einwand ſchon vorausgeſehen und ihn von vornherein verneint. Darum braucht er ihn jetzt nicht zu wiederholen und noch einmal zu verneinen und dann erſt die Verneinung zu begründen, ſondern er kann letzteres gleich thun. Wir werden uns aber der Deutlichkeit halber dieſen Einwand noch einmal in Gedanken vergegenwärtigen und von dem Apoſtel verneinen laſſen müſſen, wie das eben geſchehen iſt.) Zu ergänzen iſt alſo V. 17: „Auch die Annahme, daß das Geſetz ein bloß erklärender Zuſatz iſt, iſt einfach unmöglich.“ Darauf folgt nun V. 18 die Begründung des Apoſtels: „Denn wenn aus dem Geſetze das Erbe, d. h. das meſſianiſche Heil, die Gerechtigkeit vor Gott, käme, ſo käme es nicht mehr aus der Verheißung“, d. h.: denn auch, wenn das Geſetz nur ein erklärender, erläuternder Zuſatz zur Ver-

heißung ſein ſollte, ſo würde das die ganze Sachlage ändern; es würde nämlich die Folge haben, daß die Erlangung der Gerechtigkeit, des meſſianiſchen Heils von ganz anderen Bedingungen abhängig gemacht würde, als es der Verheißung nach ſein ſoll. Sie würde dann eben nur möglich werden aus dem Geſetze, d. h. durch Erfüllung der im Geſetze vorgeſchriebenen Werke, und nicht mehr aus der Verheißung, d. h. durch Erfüllung des dem Abraham, reſp. Chriſto gegebenen Verſprechens, daß die Menſchen allein durch den Glauben an Chriſtum die Gerechtigkeit erlangen ſollen. Auch wenn das Geſetz alſo nichts weiter als ein erläuternder Zuſatz ſein ſollte, ſo würde das doch die unausweichliche Folge haben, die Verheißung ebenfalls aufzuheben, ebenſo gut, als wenn das Geſetz direkt dieſe Abſicht gehabt hätte.

„Dem Abraham aber hat Gott durch Verheißung *κεχάρισται*." Das muß dem Zuſammenhange nach doch heißen: In dem dem Abraham gegebenen Verſprechen hat Gott aber etwas anderes verfügt, alſo nicht, daß der Menſch durch Geſetzeswerke gerecht werden ſoll, ſo daß daher die Annahme, das Geſetz könnte ganz gut als erklärender Zuſatz gefaßt werden, rein unmöglich iſt. Was hat er aber mittels Verheißung *κεχάρισται*? Nach dem ganzen Gange des Beweiſes kann es offenbar nichts anderes heißen, als daß der Menſch durch Glauben an Chriſtum (und nicht durch Geſetzeswerke) gerecht werden ſoll, ſo daß durch nochmalige, energiſche Konſtatierung dieſer ſchon im Alten Teſtament verbürgten Thatſache auch jene zweite Annahme endgültig als unmöglich zurückgewieſen wird. Aber ſteht das auch da? Eine eingehende Analyſe wird ja Licht in das Dunkel bringen.

Χαρίζομαι heißt: Gnade erweiſen, gnadenweiſe, geſchenkweiſe geben, zuerteilen, und es kann mit und ohne Objekt ſtehen. Sieffert ergänzt dazu aus dem Vorhergehenden als Objekt: *κληρονομίαν*, ſo daß der Satz dann heißt: „Dem Abraham aber hat Gott mittels Verheißung das Erbe, d. h. das meſſianiſche Heil, die Gerechtigkeit, geſchenkweiſe verliehen." Gegen den Sinn dieſer Auffaſſung wird ſich an und für ſich nichts einwenden laſſen. Wenn Fricke dagegen geltend macht: Abraham habe ja gar nicht das Erbe erhalten, ſo beruht dieſer Widerſpruch auf einer unklaren

Vorſtellung davon, was *κληρονομία* eigentlich heißt. Das Land Kanaan hat er allerdings nicht erhalten. Aber hier ſteht eben *κληρονομία* nicht in dieſem Sinne, hier iſt es, wie es auch Sieffert richtig faßt, im idealiſierten Sinn zu verſtehen: das meſſianiſche Heil, die Gerechtigkeit. Und dieſe hat Abraham ſchon erhalten: denn ſein Glaube wurde ihm zur Gerechtigkeit gerechnet. Wenn nun hier ſteht: Gott hat ihm dieſe *κληρονομία* durch Verheißung gnadenweiſe geſchenkt, ſo heißt das auch nichts anderes. Denn: durch Verheißung, durch Zuſicherung gnadenweiſe ſchenken, heißt eben: verheißen, zuſichern, daß er die *κληρονομία* gnadenweiſe erhalten ſoll. Dadurch wird nur zugleich der erſt zukünftige Beſitz der Gerechtigkeit hervorgehoben. Fricke hat alſo in keinem Falle recht, von dem erſt zukünftigen Beſitze aus die Wahrheit des hier Geſagten in Frage zu ſtellen. Anderſeits iſt jedoch trotz der Hervorhebung des erſt zukünftigen Beſitzes der *κληρονομία* doch nichts anderes geſagt als V. 6: „Dem Abraham wurde ſein Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet.“ Denn zur Geltung kommt dieſe Anrechnung der Gerechtigkeit erſt beim jüngſten Gericht. Modifizierte alſo der Apoſtel hier den Ausſpruch dahin, daß dem Abraham zugeſichert wird, daß er die Gerechtigkeit geſchenkweiſe erhalten ſoll, ſo war dieſer Ausdruck nur genauer. Er hob dadurch nur das Moment hervor, daß dieſe Zurechnung bei der endgültigen Entſcheidung Gottes in Kraft treten ſollte. Demnach iſt es unbeſtreitbar, daß V. 18^b, ſo gefaßt, die ausgeſagte Thatſache richtig wiedergiebt. Es fragt ſich nun aber, wie paßt das in den Zuſammenhang hinein?

Der Apoſtel hat die Annahme zurückgewieſen, daß das Geſetz doch ein erklärender Zuſatz ſein könne, und dieſe Verneinung ſo begründet: Denn das würde nur die Folge haben, daß **wir**, nämlich die Leſer und alle Menſchen, das meſſianiſche Heil durch Geſetzeswerke erlangen ſollten, und nicht durch Erfüllung des Verſprechens ſeitens Gottes, daß wir auf Grund des Glaubens an Chriſtum gerecht werden ſollen. Nun hat aber, ſoll der Apoſtel fortfahren, Gott dem Abraham mittels Verheißung das meſſianiſche Heil, die Gerechtigkeit, verliehen. Welche Folgerung ſoll ich daraus ziehen? Eine Folgerung muß ſich doch nach der

ganzen Struktur des Satzes daraus ergeben. Wie muß ſie aber heißen? Etwa: Alſo iſt das Geſetz auch kein erklärender Zuſatz? Nach dem ganzen Zuſammenhange wenigſtens müſſen wir zunächſt auf dieſe verfallen. Das wäre doch aber eine merkwürdige Folgerung. Wenn Gott dem Abraham das Erbe gnadenweiſe geſchenkt hat, dann iſt damit doch nicht bewieſen, daß das Geſetz kein erklärender Zuſatz iſt. Für uns kann es doch immer noch dieſe Bedeutung behalten. Gott hat eben einmal mit Abraham eine Ausnahme gemacht, wovon wir aber gar nichts haben. Die Logik verlangt, damit wir jenen Schluß ziehen können, eine Beſtätigung deſſen, daß **wir** aber, wie Abraham, nach dem alttestamentlichen Zeugniſſe gerecht werden ſollen, ſie verlangt alſo, daß gerade das als unumſtößlich feſtſtehend hingeſtellt wird, was aufgehoben würde, wenn das Erbe aus dem Geſetze käme. Dann kann man weiter folgern: Da aber das Geſetz dieſe Heilsordnung ändert, ſo kann es auch kein erläuternder Zuſatz ſein.

Nun kann man ſich aus dem früher Geſagten allerdings ergänzen: „auf Grund ſeines Glaubens“, ſo daß der Satz jetzt lauten würde: Dem Abraham aber hat Gott auf Grund ſeines Glaubens die Gerechtigkeit durch Verheißung geſchenkweiſe verliehen. Im Anſchluß daran kann man jetzt weiter demonſtrieren: Hat Abraham die Verheißung des meſſianiſchen Heils auf Grund ſeines Glaubens erhalten, ſo können auch wir es nur auf Grund des Glaubens erlangen, und daraus geht ohne weiteres hervor, daß das Geſetz auch kein erläuternder Zuſatz ſein kann, weil es mit dieſer Thatſache in Widerſpruch treten würde. In dieſer Faſſung wird der Satz ſchon etwas plauſibler. Sehen wir aber genauer zu, ſo werden wir finden, daß er durchaus keine glatte Löſung giebt. Erſtens muß dagegen geltend gemacht werden: Hätte der Apoſtel das ſagen wollen, dann hätte er unter allen Umſtänden *διὰ πίστεως* ſchreiben müſſen. Darauf würde ja der Ton liegen, und kein Leſer hätte ohne weiteres auf dieſe Gedankenvermittelung kommen können. Sodann iſt zu beachten: Selbſt wenn das „auf Grund des Glaubens“ leicht in den Gedankengang einzufügen wäre, ſo würde doch jene Schlußfolgerung ſehr willkürlich ſein. Der Apoſtel folgert ja allerdings auch ſo,

nämlich V. 7. Das iſt aber eine Folgerung, von der er ſelber das Gefühl hat, daß ihre Berechtigung ohne weiteres kein Menſch anzuerkennen braucht. Darum ſichert er ſie V. 8 ſofort durch den Hinweis darauf, daß ſie vollkommen ſchriftgemäß ſei. Die ganze folgende Erörterung knüpft ſich an dieſes Schriftwort an, und er will gerade beweiſen, daß er berechtigt iſt zu ſagen: Wie Abraham werden auch wir durch den Glauben gerecht und zwar durch den Glauben an Chriſtum, und das Geſetz hat demgegenüber keine Bedeutung. Nun ſoll er zum Schluß als letzten ſtichhaltigen Beweisgrund anführen: Dem Abraham aber iſt das Erbe auf Grund ſeines Glaubens zugeſichert worden, folglich werden auch wir durch den Glauben an Chriſtum gerecht, das Geſetz iſt alſo kein erläuternder Zuſatz? Da würde ja der Apoſtel die zu beweiſende Behauptung als letzten endgültigen Beweisgrund hinſtellen! Er würde ſich ſo im Kreiſe herumdrehen, und das thut er nie!

Auf dieſe Weiſe kommen wir alſo mit der Auffaſſung Siefferts nicht zurecht. Welche Möglichkeit bleibt aber dann noch übrig? Ich ſehe keine und kann nur ſagen: Mit der Ergänzung von *κληρονομία* geht es überhaupt nicht, giebt der Satz für den Zuſammenhang keinen Sinn, wenn er auch ſonſt gelten kann. Wir werden alſo eine andere Erklärung ſuchen müſſen.

Und zwar werden wir, da kein Objekt ausdrücklich genannt iſt, *χαρίζομαι* jetzt abſolut faſſen. *Χαρίζομαι* heißt nun, wie ſchon geſagt, *χάρις*, Gnade erweiſen. Dabei iſt aber wohl zu beachten, daß die Gnade nicht etwas iſt, was an und für ſich ſchon eine Gabe ſein könnte. *Χάρις*, Gnade, bedeutet ſtets im Neuen Teſtament nur die Geſinnung, aus der heraus die Gabe gegeben wird. Aus der Gnade, aus der gnädigen Geſinnung erwarten wir die Gabe. Darum kann der Apoſtel von den Gaben der mancherlei Gnade Gottes ſprechen. Darum kann er ſagen: Aus Gnaden werden wir gerecht. Ich werde daher nicht fehl gehen, wenn ich *χαρίζομαι* überſetze: **ſich gnädig geſinnt zeigen, ſich als gnädig geſinnt beweiſen.** Inwiefern oder wie oder wodurch ſich jemand als gnädig geſinnt beweiſt, das muß jedesmal beſonders beſtimmt werden. Vgl. dazu die Parallelſtellen, wo

χαρίζομαι ebenfalls abſolut gebraucht iſt: 2 Cor. 2, 7; Eph. 4, 32; Col. 3, 13.

Κεχάρισται heißt demnach: er hat ſich als gnädig geſinnt bewieſen. Wodurch ſich hier Gott als gnädig geſinnt bewieſen hat, iſt deutlich angegeben, nämlich δι' ἐπαγγελίας, durch Verheißung. Durch welche Verheißung? Selbſtverſtändlich durch die, von der im ganzen Abſchnitt die Rede iſt: „In dir und deinem Samen Chriſto ſollen geſegnet werden alle Völker.“ Dadurch, daß Gott dieſe Verheißung, dieſes Verſprechen, dieſe Zuſage gab, hat er ſich als gnädig geſinnt bewieſen. Und zwar hat, da δι' ἐπαγγελίας voranſteht, dieſes den Ton: Durch dieſe Verheißung, durch dieſe Zuſage und durch nichts anderes hat Gott ſich als gnädig geſinnt bewieſen. Gott konnte letzteres ja auch in anderer Weiſe thun, indem er z. B. das Geſetz gab und verſprach, wenn die Menſchen die Geſetzesforderungen erfüllten, dann wollte er ihnen zum Lohn die Seligkeit verleihen. Aber nein, ſagt Paulus hier, nicht dadurch hat er ſich als gnädig geſinnt bewieſen, ſondern durch Verheißung, dadurch, daß er das Verſprechen gab, daß die Menſchen auf Grund des Glaubens an Chriſtum die Gerechtigkeit erlangen ſollten.

Wem hat Gott ſich nun durch Verheißung als gnädig geſinnt bewieſen? „Dem Abraham.“ So lautet der Satz alſo: „Dem Abraham aber hat Gott durch Verheißung ſich als gnädig geſinnt bewieſen, nämlich dadurch, daß er verſprach, in ihm und ſeinem Samen Chriſtus ſollten alle Völker geſegnet werden.“

Wie ſollen wir das verſtehen? Soll das heißen, daß Abraham die Gnadenerweiſung erhalten hat, daß er der **Empfänger** der Gnadengabe iſt, ſo daß Gott ihm perſönlich durch die Verheißung ein Gnadengeſchenk gemacht hat? Ohne weiteres wird ſich an dieſer Auffaſſung nichts ausſetzen laſſen. Gewiß war es für Abraham eine hohe Gnadenerweiſung, daß in ihm und ſeinem Samen Chriſtus alle Völker geſegnet werden ſollten. Wenn wir aber auf den Zuſammenhang ſehen, ſo werden wir finden, daß ſich das nicht recht hineinfügen will. Vorher war geſagt: Wenn das Erbe aus dem Geſetze käme, käme es nicht mehr aus

Verheißung. Das iſt mit Beziehung auf **uns** geſagt. „Wenn für **uns** das Erbe u. ſ. w.“ In dieſem folgenden Satze fehlte aber die Beziehung auf uns. Da würde nur geſagt ſein, was für eine Gnadenerweiſung dem Abraham zu teil geworden wäre. Dadurch würde in den Beweis ein völlig neues Moment hineingebracht, was mit dem Vorhergehenden in keinerlei logiſchen Zuſammenhang gebracht werden könnte.

Können wir demnach *τῷ Ἀβραάμ* nicht ſo faſſen, daß Abraham der Empfänger der Gnadengabe iſt, dann bleibt nur noch eine Möglichkeit übrig, nämlich ihm dieſen Sinn zu geben: Dem Abraham **gegenüber,** d. h. in ſeinen zu Abraham gethanen Äußerungen hat Gott ſich **durch Verheißung** als **uns** gnädig geſinnt bewieſen, inſofern nämlich, als er **uns** allein durch Abraham, reſp. durch ſeinen Samen Chriſtus ſegnen will. Dann ſind **wir** alſo die, welche die Gnadengabe erhalten. Abraham hat ja auch eine Gnadengabe erhalten, nämlich die, daß ihm ſein Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet wurde. Daß ihm aber die Verheißung ward: „In dir und deinem Samen Chriſtus werden alle Völker geſegnet werden“, das iſt keine Gnadenerweiſung für Abraham, ſondern für uns. Abraham iſt nur derjenige, zu dem Gott es geſagt hat, iſt nur der Zeuge dafür, daß Gott ſolchen Heilsplan mit uns Menſchen hat.

Wie ſteht es nun aber mit dem Zuſammenhang? Der kann ja allein den Probierſtein für die Richtigkeit dieſer Auffaſſung bilden. V. 18 würde darnach heißen: „Denn wenn das Erbe aus dem **Geſetze** käme, ſo käme es nicht mehr aus **Verheißung;** dem Abraham (gegenüber) aber hat Gott **durch Verheißung** ſich als (den Menſchen) gnädig geſinnt bewieſen.“ V. 18ᵇ beſagt nun nach der obigen Erörterung: Gott hat ſich dem Abraham gegenüber als uns gnädig geſinnt bewieſen durch die Verheißung, durch die Zuſicherung, daß wir in Chriſto geſegnet werden ſollen, alſo dadurch, daß er das Verſprechen gab, daß wir das Erbe, das meſſianiſche Heil, die Gerechtigkeit in Chriſto, auf Grund unſeres Glaubens an ihn, erlangen ſollen, nicht durch das Geſetz, nicht dadurch, daß er es von der Erfüllung beſtimmter Forderungen abhängig machte. Eine gnädige Geſinnung Gottes

würde ſich ja auch darin kund thun, wie wir oben ſchon angedeutet haben. Gott erweiſt ſich immer als uns gnädig geſinnt, wenn er uns einen Weg zur Seligkeit angiebt. Dazu iſt er nicht verpflichtet. Das iſt ein Zeichen ſeiner gnädigen Geſinnung gegen uns. Betont doch auch Paulus gelegentlich, eine wie große Gnadenerweiſung von Gott die Juden dadurch erhalten haben, daß ſie das Geſetz haben. Aber an unſerer Stelle hat er jetzt feſtgeſtellt, daß Gott ſich nicht durch das Geſetz als uns gnädig geſinnt erwieſen hat, ſondern durch Verheißung, und zwar durch die Verheißung: „In dir und deinem Samen ſollen alle Völker geſegnet werden“, alſo dadurch, daß er uns das Erbe in Chriſto, auf Grund unſeres Glauben an ihn, zuſichert.

Kurz zuſammengefaßt hat daher V. 18^{b} folgenden Sinn: Dem Abraham gegenüber hat aber Gott ſeine gnädige Geſinnung zu uns dadurch kund gethan, daß er die Verheißung gab, daß wir in Chriſto, auf Grund unſeres Glaubens an Chriſtum das Erbe erlangen ſollten, und nicht durch Erfüllung der Geſetzesforderungen, und das iſt genau dasſelbe, wie wenn der Apoſtel ſonſt immer lehrt, daß wir das Erbe, die Gerechtigkeit, umſonſt bekommen und es uns nicht durch unſere Werke verdienen ſollen.

Durch die Entwickelung des Inhalts von V. 18^{b} iſt nun wohl ſchon zur Genüge klar geworden, daß durch dieſe letzte Auffaſſung thatſächlich ein innerer Zuſammenhang mit dem ganzen vorhergehenden Abſchnitt, ein innerer Gedankenfortſchritt hergeſtellt iſt. Zunächſt können wir konſtatieren, daß wir in V. 18^{a} und 18^{b} dieſelbe Beziehung auf **uns** haben. Um uns handelt es ſich dabei, was für uns gilt. Sodann iſt durch V. 18^{b} durch das ſcharf betonte **„durch Verheißung“** feſtgeſtellt, welche Heilsordnung in Wirklichkeit von Gott beabſichtigt war. Es iſt alſo **die** Thatſache als die allein dem wirklichen Sachverhalt entſprechende aufgewieſen, welche aufgehoben wäre, wenn das Erbe aus dem Geſetze käme. Und drittens muß nun jeder ohne weiteres die Schlußfolgerung ziehen: Steht die Sache ſo, daß Gott ſchon dem Abraham gegenüber die Verheißung gegeben hat, daß er die

Menſchen auf Grund des Glaubens an Chriſtum ſelig machen will, hat Gott ſich durch Verheißung des Erbes in Chriſto, daß die Menſchen auf Grund des Glaubens an ihn gerecht werden ſollen, als den Menſchen gnädig geſinnt erwieſen, dann kann das Geſetz allerdings auch kein erläuternder Zuſatz ſein, dann kann ſeine gnädige Geſinnung uns gegenüber auf keine Weiſe im Geſetze zum Ausdruck kommen. Denn auch als bloß erklärender Zuſatz würde es ja nur die Folge haben, die Gerechtigkeit von der Erfüllung der Geſetzesvorſchriften abhängig zu machen, würde alſo jene Heilsordnung umſtoßen, daß wir das Erbe allein auf Grund des Glaubens an Chriſtum empfangen ſollen. Dieſe Heilsordnung iſt aber zu ſicher verbürgt.

Beachtenswert iſt noch die Art und Weiſe, wie der Apoſtel die in V. 18[b] konſtatierte Thatſache gegen jeden Einwand ſicher ſtellt. Mit *τῷ Ἀβραάμ* beginnt der Satz: dem Abraham gegenüber, alſo ſchon im Alten Teſtament, ſchon den Urvätern gegenüber hat Gott dieſen Heilsratſchluß kund gethan. Und der Satz ſchließt nachdrucksvoll mit *ὁ θεός*: Gott ſelber hat es gethan, kein anderer, nicht etwa Engel. Es iſt auch nicht Menſchenweisheit, auf die Paulus ſich hier ſtützt: Gott ſelber hat es geſagt. Mit einer Schärfe, mit einer Wucht hat er dadurch dieſe Thatſache noch einmal feſtgeſtellt, die jeden Widerſpruch niederſchlägt.

Somit hatte nun der Apoſtel V. 15—18 bewieſen: Gott hat eine Verheißung gegeben, wonach er die Menſchen auf Grund des Glaubens an Chriſtum gerecht machen will. Dieſe Verheißung hat dieſelbe Bedeutung wie bei den Menſchen eine Erbverfügung. So gilt auch von ihr und zwar in noch viel höherem Grade der Rechtsgrundſatz: kein anderer kann ſie aufheben oder etwas hinzuthun. Alſo kann auch jene Verheißung Gottes durch das Geſetz nicht aufgehoben werden, weil letzteres viel ſpäter entſtanden iſt. Ebenſowenig kann es eine Zuthat im Sinne eines bloß erklärenden Zuſatzes ſein, weil auch das die Folge haben würde, daß die einmal von Gott feſtgeſetzte Heilsordnung geändert und die Erlangung

des Heils auf ganz andere Bedingungen geſtellt werden würde.

So hatte der Apoſtel ganz entſchieden jeden Wert des Geſetzes gegenüber den urſprünglichen Heilsabſichten Gottes verneint, hatte es zurückgewieſen, daß das Geſetz neben dem Evangelium irgendwelche heilsgeſchichtliche Bedeutung habe. Das war ein Urteil, das der ganzen, damals herrſchenden Anſchauung geradezu ins Geſicht ſchlug. Und mochte es der Apoſtel noch ſo überzeugend dargethan haben, mochte ſein Schriftbeweis dafür noch ſo ſtichhaltig ſein: konnte er auch nur auf die geringſte Anerkennung dieſes Satzes rechnen? Gewiß nicht. Denn war dieſe von Paulus behauptete Thatſache richtig, dann mußte ſie ja auch auf die Vergangenheit tiefdunkle Schlagſchatten zurückwerfen. Was die Väter gethan und gedacht hatten, was ſie hoch und heilig gehalten hatten, das ſchien ſich nun unter der Wucht dieſes Thatbeſtandes in eitle Illuſionen zu verwandeln, ſchien die ganze bisherige Geſchichte zu einem Prozeß ununterbrochener Selbſttäuſchungen zu ſtempeln. Handelte es ſich doch nicht um eine philoſophiſche Idee, deren Verkehrtheit der Apoſtel hier nachwies, nicht um eine bloße Theorie, welche wie eine buntſchillernde Seifenblaſe ſchließlich in ihr Nichts zerſpringt, ſobald ſie mit der rauhen Wirklichkeit in Berührung kommt. Nein, es handelte ſich um eine Einrichtung, um ein Inſtitut, das auf einen Beſtand von anderthalb Jahrtauſenden zurückblickte. Einer geſchichtlich gewordenen Thatſache ſtand er gegenüber. Durch die Geſchichte hatte ſich die Geſetzesreligion bewährt und als lebenskräftig bewieſen. Ja, ſie hatte ſich in einer Weiſe bewährt, wie es ohne Beiſpiel in der Weltgeſchichte daſteht. Denn eine nationale Religion pflegt nur ſo lange zu beſtehen, wie das Volk beſteht. Bei der Geſetzesreligion dagegen finden wir die merkwürdige Thatſache, daß das Volk politiſch zu Grunde ging, die Religion jedoch den Untergang ihrer Träger überlebt hat, ja der feſte Punkt geworden iſt, um den ſich das Volk wieder hat ſammeln können, ſo daß es infolge dieſer feſten Stütze eine politiſche Wiedergeburt als beſonderes Volk feiern konnte. Dieſem durch die Geſchichte ſo bewährten Geſetz ſprach der Apoſtel jetzt jede Bedeutung ab! Man

kann ſich denken, wie ſich das ganze Innere des Juden dagegen geſträubt und empört hat, wie er ſich im Vollgefühl, einen unvergleichlich wertvollen Beſitz in dem Geſetz zu haben, in die Bruſt geworfen und dem Apoſtel zugerufen hat: „Wie kommſt du denn zu ſolcher Behauptung angeſichts der ganzen geſchichtlichen Entwickelung? Was iſt denn nach deiner Meinung das Geſetz? Welchen Wert, welche Bedeutung hat es, wenn es jetzt neben dem Evangelium gar keine mehr haben ſoll?“ Auf dieſe Frage mußte der Apoſtel gefaßt ſein. Darum wirft er ſie jetzt ſelber auf. Eine **neue Definition des Geſetzes** mußte er jetzt geben, eine Definition, welche die alte Definition als unrichtig aufhob und beſeitigte: oder ſeine vorher aufgeſtellte Behauptung blieb eine leere Behauptung und ſein Schluß aus den Schriftſtellen ein Trugſchluß. Eine doppelte Aufgabe hatte da der Apoſtel mit der neuen Definition für das Geſetz zu erfüllen: Erſtens mußte ſie dem Geſetze jede Bedeutung neben dem Evangelium nehmen, und zweitens mußte ſie die hohe Bedeutung des Geſetzes, die es nach der geſchichtlichen Entwickelung augenſcheinlich hatte, in ihrem ganzen Umfange würdigen, wenn man nicht die Geſchichte Lügen ſtrafen wollte.

Was iſt nun das Geſetz nach der Meinung des Apoſtels Paulus? Seine Antwort lautet: *τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη*: „zu Dienſten oder zu Gunſten der Übertretungen wurde es hinzugethan“. Dieſe Definition iſt freilich ſehr knapp und für uns recht dunkel. Für die Leſer des Briefes mag ſie ganz verſtändlich geweſen ſein, teils weil die mündliche Erörterung des Apoſtels ſchon vorhergegangen war, teils weil die ſprachlichen Schwierigkeiten für ſie nicht vorhanden waren, mit denen wir zu kämpfen haben. Ehe wir nun zur Kritik der bisherigen Erklärungen übergehen, müſſen wir zunächſt die Bedeutung der Worte feſtſtellen.

Παράβασις, Übertretung, bedeutet bei Paulus immer „die bewußte Übertretung“. Eine Übertretung kann ja immer erſt ſtattfinden, wenn etwas da iſt, was übertreten wird, alſo wenn ein Geſetz vorhanden iſt. Vor dem Erſcheinen des Geſetzes können wohl Sünden begangen werden, aber keine *παραβάσεις*, keine be-

wußten Sünden, keine bewußten Übertretungen, für die der Menſch verantwortlich iſt, vgl. Röm. 4, 15; 5, 14.

Nicht ſo unbeſtritten iſt die Bedeutung von χάριν. In den Stellen 1 Joh. 3, 12 und Luk. 7, 47 hat es ſeine urſprüngliche Bedeutung vollſtändig eingebüßt und heißt einfach „wegen". Es ſteht da ganz und gar in dem Sinne von διά. Anders ſtellt es ſich bei Paulus. Eph. 3, 1 heißt es: „τούτου χάριν ἐγὼ Παῦλος ὁ δέσμιος τοῦ Χριστοῦ ὑπὲρ ὑμῶν τῶν ἐθνῶν", „deshalb, um deswillen, zu dieſem Behufe, nämlich, damit auch ihr mit erbaut werdet zur Wohnung Gottes vermöge des Geiſtes (2, 22), bin ich, Paulus, der Gefangene Chriſti zum beſten eurer, der Heiden." Hier drückt alſo χάριν den Zweck aus, den die Gefangenſchaft des Apoſtels hat. Dieſer Zweck iſt zugleich ein Dienſt, eine Gunſt, die den Heiden erwieſen wird. Χάριν hat daher hier die doppelte Bedeutung: die *Zweckbeſtimmung* und die *Gunſtbezeugung* anzugeben, die die Thätigkeit oder der Zuſtand des Apoſtels für die Leſer hat. In demſelben Sinne ſteht es 3, 14: τούτου χάριν κάμπτω κτλ.: um deswillen, zu dieſem Behufe, damit ihr nicht mutlos werdet bei den Drangſalen, die mich um euretwillen getroffen haben, beuge ich meine Kniee. Dieſe negative Beſtimmung wird durch das folgende ἵνα poſitiv dahin ergänzt: damit es euch, entſprechend dem Reichtum ſeiner Herrlichkeit, gegeben werde, mit ſeiner Kraft geſtärkt zu werden durch ſeinen Geiſt. In χάριν liegt wieder die Zweckbeſtimmung ausgedrückt, zugleich verbunden mit der Gunſterweiſung, dem Liebesdienſte, den ſeine Leſer dadurch erhalten.

Dieſe Bedeutung von χάριν kann nun nach zwei Seiten hin eine Änderung erfahren, zunächſt 1) in dem Beiſpiele 1 Tim. 5, 14: „βούλομαι οὖν νεωτέρας γαμεῖν, τεκνογενεῖν, οἰκοδεσποτεῖν, μηδεμίαν ἀφορμὴν διδόναι τῷ ἀντικειμένῳ λοιδορίας χάριν": „Ich will nun, daß die jüngeren heiraten, Kinder gebären, dem Hauſe vorſtehen und keinen Anlaß geben dem Widerſacher zu Gunſten der Schmähung." Einen ſolchen Anlaß zu Schmähreden würden ſie geben, wenn ſie ſich nicht verheirateten und ſich nun zu unzüchtigem Wandel verführen ließen. Solche Schmähreden und Läſterung kann natürlich nicht der Zweck ihres zuchtloſen Wandels

ſein, ſondern es iſt die notwendige Folge, die eintritt, und dieſe Folge kommt der Läſterung, der Verleumdung zu gute, iſt eine Gunſterweiſung, eine Dienſtleiſtung für dieſe. Die Klatſch-, Verleumdungs- und Läſterungsſucht iſt eben eine beſondere Macht im Leben, die nur beſtehen kann, wenn ſie Stoff und Nahrung hat. Wird ihr nun ſolcher Stoff zugeführt, dann wird ihr damit ein Dienſt, eine Gunſt erwieſen, weil ſie weiter exiſtieren kann und nicht zu leben aufhören muß. *Χάριν* hat alſo an dieſer Stelle allein die Bedeutung: zu Gunſten; ohne jede Beimiſchung einer Zweckbeſtimmung. Eine 2) Änderung der erſten Bedeutung von *χάριν* findet ſich in den übrigen Stellen. Tit. 1, 5 heißt es: *Τούτου χάριν ἀπέλιπόν σε ἐν Κρήτῃ, ἵνα τὰ λείποντα ἐπιδιορθώσῃ καὶ καταστήσῃς κατὰ πόλιν πρεσβυτέρους*": „zu dem Zwecke ließ ich dich in Kreta zurück, damit du das übrige ordneſt und in jeder Stadt Presbyter einſetzeſt." Hier hat *χάριν* offenbar nur die Bedeutung einer Zweckbeſtimmung. Daß jemandem damit eine beſondere Gunſt, ein beſonderer Dienſt erwieſen wird, iſt ausgeſchloſſen, wenigſtens liegt es nicht unmittelbar im Texte. Es handelt ſich um die Herſtellung der Ordnung in den Gemeinden, und zu dieſem Zwecke, um dieſe Aufgabe zu vollbringen, hat er den Titus zurückgelaſſen. — Noch deutlicher tritt die Bedeutung des *χάριν* als bloße Zweckangabe hervor in Tit. 1, 11. Dort warnt er vor den falſchen Lehrern, welche Häuſer zerſtören *αἰσχροῦ κέρδους χάριν*, um ſchändlichen Gewinnes willen, zu dem Zwecke, ſchändlichen Gewinn zu erlangen. Ganz klar giebt hier *χάριν* nur den Zweck an. Eine Gunſterweiſung iſt vollſtändig ausgeſchloſſen. Die Gunſt könnten nur die falſchen Lehrer haben. Dann müßte aber auch *χάριν* bei ihnen ſtehen. So ſteht es jedoch bei *αἰσχροῦ κέρδους* und kann dementſprechend nur den Zweck angeben, den die falſchen Lehrer mit der Verkehrung ihrer Wahrheit erreichen wollen, nämlich ſchändlichen Gewinn zu erlangen. — Dieſelbe Bedeutung hat *χάριν* in der außerpauliniſchen Stelle Jud. 16.

Aus der Analyſe der Stellen ergiebt ſich folgendes für die Bedeutung von *χάριν*: es heißt „zu Gunſten", mit der Beimiſchung einer Zweckangabe. Dieſe Zweckangabe kann vollſtändig

fortfallen, ſo daß es nur „zu Gunſten, zum Vorteile“ heißt. Es kann aber auch die andere Bedeutung „zu Gunſten“ verloren gehen, und *χάριν* heißt dann nur „zum Zwecke“.

Welche von dieſen drei Bedeutungen hat es nun an unſerer Stelle Gal. 3, 19? Sollen wir mit Weiß (Bibl. Theol., § 72, b) erklären: „daß es zu Gunſten der Übertretungen (d. h. um ſie zu vermehren) hinzugefügt wurde (der Verheißung)“? Aber wie kann den Übertretungen damit eine Gunſt erwieſen werden? Die Übertretungen ſind ja keine ſelbſtändig beſtehende und wirkende Macht, deren Wirkſamkeit man hindern oder befördern könnte. Die perſonifiziert gedachte, ſelbſtändig wirkende Macht bei Paulus iſt die *ἁμαρτία*, die Sündenpotenz. Dieſer wäre eine Gunſt erwieſen worden dadurch, daß die Übertretungen vermehrt wurden, weil ihre Macht den Menſchen gegenüber dadurch geſteigert worden wäre, aber nicht den *παραβάσεις*. Sie ſind ja nur die Thaten, die die *ἁμαρτία* vollbringt, die Mittel, in denen ſich die Macht derſelben zeigt. Sodann iſt es an und für ſich ausgeſchloſſen, daß durch die Geſetzgebung bei den Menſchen die Übertretungen „vermehrt“ werden ſollen. Bevor das Geſetz kam, waren überhaupt noch keine Übertretungen vorhanden. Denn *οὗ οὐκ ἔστιν νόμος, οὐδὲ παράβασις*, ſagt Paulus klar und deutlich Röm. 4, 15. Nicht um „Vermehrung“ der Übertretungen kann es ſich daher handeln, ſondern höchſtens darum, daß welche zuſtande kommen.

Oder ſollen wir mit Fricke dieſes „zu Gunſten der Übertretungen“ erklären: „ad coercendas transgressiones“, ſo daß alſo der Zweck des Geſetzes iſt, „die wenigſtens äußere (geſetzliche) Eindämmung der Sünde“ zu ſein, „um nun, ſo weit thunlich ohne innere Wiedergeburt, wenigſtens die äußere Zucht und Ordnung zu wahren“? Wem ſollte dann aber die Gunſt erwieſen ſein? Den *παραβάσεις*? Das iſt noch obigem ausgeſchloſſen? Der *ἁμαρτία*, der Sündenpotenz? Aber das wäre doch keine Gunſterweiſung, wenn die Sündenpotenz gehindert wird, ihre Kräfte zu entfalten, das wäre vielmehr eine ſtarke Hemmung, eine Schädigung der *ἁμαρτία*. Außerdem müßte dann dieſes Wort ſtatt *παραβ.* gewählt ſein. Es bleibt nur noch übrig,

daß den Menſchen die Hemmung der Übertretungen zu gute käme, wie es Fricke ſchließlich auch wendet. Dieſer Sinn iſt jedoch mit keiner Silbe angedeutet. Der Apoſtel ſpricht hier nur von der Wirkung, welche das Hinzufügen des Geſetzes für die Übertretungen hat, ſei es nun zum Hervorbringen, oder ſei es zum Vermehren oder Verhindern derſelben. Welche Bedeutung das für den Menſchen hat, iſt erſt eine weitere Folgerung.

So ergiebt ſich denn aus dieſer Erörterung als notwendige Schlußfolgerung: An unſerer Stelle ſcheidet die Bedeutung „zu Gunſten" vollſtändig aus. *Χάριν* kann hier nichts weiter als die Zweckbeſtimmung angeben, die Abſicht bezeichnen, welche die Hinzufügung des Geſetzes hatte. Es fragt ſich nun wieder: Kann der Zweck des Geſetzes ſein, die Übertretungen zu „mehren"? Dagegen ſpricht einmal, daß bei den Menſchen vor dem Geſetze noch keine Übertretung da war. Denn *οὗ οὐκ ἔστιν νόμος, οὐδὲ παράβασις.* Soll aber etwas vermehrt werden, ſo muß ſchon etwas da ſein, was vermehrt werden kann. Sodann würde auf dem „Vermehren" der Übertretungen der Ton liegen. Es könnte unter keinen Umſtänden ausgelaſſen ſein, da *χάριν* dann nur zu dieſem Verbum gehören würde. Dieſer letzte Grund iſt auch ſchon entſcheidend gegen die Auffaſſung „ad coercendas transgressiones", ganz abgeſehen davon, daß die Thatſache, daß man hier die verſchiedenſten, geradezu entgegengeſetzten Verben ergänzen kann und ergänzt und auch verteidigt hat, daß ſchon dieſe Thatſache allein vor ſolchen willkürlichen, nur auf verſchiedenen dogmatiſchen Vorausſetzungen beruhenden Ergänzungen hätte bewahren ſollen. Nach dem Texte gehört *χάριν* einzig und allein zu *παραβάσεων.* Der Zweck, den die Hinzufügung des Geſetzes im Auge hatte, ſind die *παραβάσεις* ſelber. Das kann dann natürlich nur den Sinn haben, daß dieſe *παραβ.* hervorgerufen, zur Wirklichkeit gebracht werden, zuſtande kommen ſollten, genau wie Tit. 1, 11 und Jud. 16, wo die Verkehrung der Lehre als ſchließlichen Endzweck ſchändlichen Gewinn im Auge hatte, d. h. ſchändlichen Gewinn zuſtande bringen, erreichen, erzielen, aber nicht „vermehren" oder „verhindern" ſollte.

Nach der Wortanalyſe ergiebt ſich alſo als Sinn des V. 19a

einfach dieſer: Das Geſetz wurde hinzugefügt, um *παραβάσεις*, bewußte Übertretungen, hervorzurufen, zuſtande zu bringen. Weiter nichts. Es waren bereits Sünden, ſündige Neigungen und Thaten, verkehrte Handlungen der Menſchen da. Aber dieſe hatten noch nicht den Charakter von bewußten Übertretungen, konnten alſo auch den Menſchen noch nicht zur Laſt gelegt werden; denn wo kein Geſetz iſt, wird Sünde nicht zugerechnet (Röm. 5, 13). Der Zweck der Geſetzgebung war nun, dieſe Sünden zu bewußten Übertretungen zu ſtempeln.

Damit hatte der Apoſtel klar und deutlich die Aufgabe des Geſetzes gekennzeichnet. Und daß es dieſe Bedeutung hatte, das konnten ſelbſt die Judenchriſten nicht leugnen. Daraus folgte dann aber auch ſofort die weitere Folgerung, daß das Geſetz im Heilsplane Gottes nur eine untergeordnete, eine vorbereitende Stellung einnehmen konnte. Sowie das Evangelium kam, verlor es jede Heilsbedeutung. Die Gründe, welche hiergegen noch von anderer Seite vorgebracht werden konnten, widerlegt er V. 19[b] und 20. Wir übergehen hier dieſe Ausführungen, weil dieſelben für unſer ganz ſpezielles Thema mehr nebenſächlich ſind. Den erſten Teil ſeiner Aufgabe: dem Geſetze jede poſitive Heilsbedeutung neben dem Evangelium zu nehmen, hatte alſo der Apoſtel mit ſeiner neuen Definition erreicht.

Wurde aber dieſe Definition auch der zweiten Aufgabe gerecht: die hohe Bedeutung des Geſetzes für die Menſchen, die es nach der ganzen geſchichtlichen Entwickelung augenſcheinlich hatte, wenn man nicht die ganze Geſchichte Lügen ſtrafen wollte, dieſe hohe Bedeutung des Geſetzes in ihrem ganzen Umfange zu würdigen? Daß dem wirklich ſo war, weiſt der Apoſtel in den V. 21 ff. nach. Was leſen wir dort?

V. 24 faßt Paulus ſeine vorhergehenden Ausführungen über das Geſetz dahin zuſammen, daß er es einen *παιδαγωγός* nennt. Gelingt es uns, dieſen Begriff genau feſtzuſtellen, dann haben wir den Schlüſſel in Händen zum vollſtändigen Verſtändniſſe deſſen, was Paulus über den Wert des Geſetzes zur Verwirklichung des göttlichen Heilsplanes gelehrt hat. Eine umfaſſende Definition des *παιδαγωγός* hat bereits Fricke mit anerkennenswerter Gründ-

lichkeit gegeben, und ſo brauche ich hier nur das Reſultat an=zuführen. Nach ſeinen Unterſuchungen ſind nämlich die *παιδαγωγοί* nicht eigentlich „Erzieher“ oder „Lehrer“. „Sie waren vielmehr die Beaufſichtiger, pedisequi puerorum, ſie hatten die heran=wachſenden Knaben in die Schule und aus dieſer zu geleiten, ſie auf dem Wege und ſonſt vor Verſuchungen (namentlich der Päderaſtie) und vor äußeren Gefahren zu ſchützen, während dieſe im *διδασκαλεῖον* waren, auf ſie im *παιδαγωγεῖον* zu warten, ſie Anſtand zu lehren und durch feſte Zucht von Ungezogenheiten ab=zuhalten. Die Thätigkeit des *παιδαγωγός* war daher durchaus vorwiegend eine reprimierende: er war nach innen und nach außen der custos des ihm anvertrauten Knaben.“ Aus dieſer klar um=ſchriebenen und nach den angeführten Stellen offenbar richtigen und zutreffenden Definition von der Aufgabe des *παιδαγωγός* folgert nun Fricke: Darnach kann der *παιδαγωγός* nicht die Auf=gabe haben: „ſeine Pflegebefohlenen zu Sünden zu reizen, oder dieſe Sünde zu ſteigern oder die Schüler auf die Höhe der ſchlechten Sitte, des Sündenverderbens zu führen, um ſie ſchließlich von anderen deſto gründlicher retten zu laſſen.“ Er kann auch nicht dazu da ſein, die Sünde zur Erkenntnis zu bringen, ſondern „er hat die Sünde zu zügeln, nicht zur Er=kenntnis zu bringen“. Die erſte Folgerung Frickes wird jeder ohne weiteres zugeben. Das ergiebt ſich ganz von ſelber aus dem Begriffe des *παιδαγωγός*. Aber ebenſo klar iſt, daß die zweite Folgerung ſeiner vorhergehenden Unterſuchung nicht entſpricht. Fricke hat wohl das Ziel, zu welchem der *παιδαγωγός* ſeinen Zögling führen ſoll, richtig an=gegeben, ſeine Thätigkeit ſelber aber, die zu dieſem Ziele führen ſoll, durchaus nicht in ihrem ganzen Umfange gewürdigt. Jedenfalls iſt die Geſamtthätigkeit des *παιδαγωγός* nicht damit erſchöpft, wenn Fricke ſagt: „Er hat die Sünde zu zügeln, nicht zur Erkenntnis zu bringen.“ Da ſtelle ich mir unwillkürlich einen Mann vor, welcher mit dem Stocke in der Hand neben ſeinem Pflege=befohlenen einhergeht. Der Knabe thut etwas, was wider die Anſtandsregeln iſt: ſofort bekommt er eins mit dem bewährten Erziehungsmittel. Da kommt er durch einen vorüberfahrenden Wagen in Gefahr: gleich packt ihn der *παιδαγωγός* mit aller

Geſchwindigkeit am Arm, bringt ihn in Sicherheit und giebt ihm für ſeine Unachtſamkeit noch einen kleinen Denkzettel. Nun nimmt der ungezogene Knabe einen Stein und wirft nach anderen, friedlich ſpielenden Kindern aus reiner Luſt, zu ſtören und an dem Entſetzen und Schrecken der anderen ſeinen Spaß und ſein Vergnügen zu haben: ſofort ſauſt der bewußte Stock empfindlich auf ihn hernieder. Jetzt kommen ſie an einem ſchönen Garten vorbei. Herrliche, ſaftige Früchte hängen an den Bäumen und noch dazu ſo verführeriſch tief. Dem kann der kleine Knabe nicht widerſtehen. Raſch ſtreckt er ſeine Hand aus, um im Vorübergehen einen Apfel oder eine Birne oder eine Pflaume oder eine Feige zu erhaſchen und ſich damit zu dem ſchweren Unterricht in der Schule zu ſtärken: aber o weh! in ſeiner Hand fühlt er mit einem Male einen empfindlichen Schmerz und läßt ſie ſchnell wieder ſinken: der Stock hatte ſeine Wirkung gethan! Im übrigen aber iſt der Herr *παιδαγωγός* ſtumm wie ein Fiſch im Waſſer. „Er hat ja die Sünde zu zügeln, nicht zur Erkenntnis zu bringen.“ Das mag der wirkliche Lehrer, der Erzieher beſorgen, aber nicht der Sklave, der nur ein Beaufſichtiger, ein pedisequus pueri iſt. Dieſes Bild taucht unwillkürlich vor meiner Seele auf. Sehen wir uns aber die Aufgabe, das Ziel an, welches der *παιδαγωγός* mit ſeinem Schutzbefohlenen erreichen ſollte und welches Fricke ſo klar und deutlich als hiſtoriſch feſtſtehend gekennzeichnet hat, dann wird keiner behaupten wollen, daß in dem eben ausgeführten Verfahren des *παιδαγωγός* ſeine ganze oder auch nur ſeine wichtigſte Thätigkeit beſtanden habe. Mag auch die Thätigkeit desſelben „durchaus vorwiegend eine reprimierende“ geweſen ſein, ſo war ſie doch nicht bloß eine ſolche, ſondern hatte ſich auch auf poſitive Ziele zu richten, nämlich „die Knaben Anſtand zu lehren und ſie durch feſte Zucht von Ungezogenheiten abzuhalten“. Er war „**nach innen** und nach außen der custos des ihm anvertrauten Knaben“. Wenn er nur ein halbwegs verſtändiger Mann war, dann wird er ſeinen Auftrag, der custos des Knaben n a ch i n n e n und nach außen zu ſein, vielmehr in folgender Weiſe ausgeführt haben: That ſein Schützling etwas Unanſtändiges und Unziemliches, dann wird er ihn zunächſt be-

lehrt haben, daß das unanſtändig ſei und daß er es deshalb nicht thun dürfe, und wird ihm weiter gezeigt haben, was anſtändig und was ziemlich iſt und was er thun muß. Kam er in Gefahr durch einen vorüberfahrenden Wagen, dann wird er ihn natürlich ſofort beiſeite geriſſen haben, wird ihn dann aber auch auf die Gefahr aufmerkſam gemacht haben, die er zu meiden hatte, wird ihm geſagt haben, wie weit er an den Fahrdamm herangehen dürfe und wie weit nicht und wo der beſte und ſicherſte Weg für Fußgänger ſei. Warf er mit einem Stein nach fremden Kindern, dann wird er ihm ganz ernſtlich vorgehalten haben, wie unrecht, wie böſe das ſei, daß es nur die Art und Weiſe eines ſchlechten, ungezogenen Jungen ſei, die Freude der anderen zu ſtören, daß wir uns vielmehr mitfreuen müßten. Sah er, daß der Knabe verlangend nach den ſchönen Früchten in einem fremden Garten hinblickte, und gar ſchon Anſtalt machte, ſich welche zu pflücken, dann wird er ihn belehrt haben, daß das ſtehlen ſei und daß es Sünde ſei, zu ſtehlen, dann wird er ihm den Unterſchied von eigenem und fremdem Gut klargemacht haben, wird ihn darauf hingewieſen haben, daß, wie wir es nicht dulden, daß jemand unſer Gut an ſich nimmt, es auch böſe und ſchlecht und ſündhaft iſt, uns fremdes Gut anzueignen u. ſ. w.

So wird der *παιδαγωγός* als verſtändiger Mann ungefähr verfahren haben, und zwar war dieſe Belehrung über Recht und Unrecht, über Gut und Böſe das **erſte**, war der **erſte** Schritt, die Sünde zu „zügeln“, war die erſte Stufe der „reprimierenden“ Thätigkeit, ja, darin beſtand ſeine eigentliche Thätigkeit. Und verſtand er ſeine Sache, dann trat der beabſichtigte Erfolg ganz von ſelber ein, dann erfüllte er ſeine Aufgabe, reprimierend auf das Überhandnehmen des Böſen in ſeinem Zöglinge einzuwirken, die Sünde zu zügeln, ihn von Ungezogenheiten abzuhalten, ihn Anſtand zu lehren, nach innen und nach außen der custos des Knaben zu ſein. Ein jammervoller Erzieher, der unter ſtrenger Zucht nur verſteht, unbarmherzig den Stock zu ſchwingen, anſtatt ſich ein moraliſches Übergewicht über ſeinen Zögling zu verſchaffen und mit dieſem moraliſchen Übergewicht das Unmoraliſche in dem Zöglinge zu erdrücken, ihm einen feſten Zügel anzulegen und dem

Anſtand, der guten Sitte, dem Edlen und Schönen zur Entfaltung und zum Übergewicht und zum Siege zu verhelfen!

Erſt an zweiter Stelle, wenn der Knabe trotz ſeiner beſſeren Erkenntnis, trotzdem er wohl Gut und Böſe voneinander zu unterſcheiden gelernt hatte, dennoch bei ſeinem böſen Thun blieb, erſt dann konnte das weitere Zügeln, das Zügeln mit äußerer Gewalt eintreten, erſt dann konnte er die Seite eines ſtrengen „Zucht“-meiſters herauskehren, der nichts ungeſtraft vorübergehen läßt. Die Thätigkeit des *παιδαγωγός*, um die ihm geſtellte Aufgabe zu erfüllen, geſtaltet ſich alſo folgendermaßen: Er hatte ſeinen Schutzbefohlenen „Erkenntnis der Sünde“ zu bringen und ſie mit Abſcheu vor dieſer Sünde zu erfüllen, und auf der anderen Seite ihnen ein verlockendes Bild von dem Guten und Edlen vorzumalen, in ihnen die Sehnſucht nach dieſem Edlen zu erwecken und ſie anzufeuern, dieſem ſchönen Ideal nachzujagen, oder kurz: ſie zwiſchen Gut und Böſe unterſcheiden und das Gute lieben, das Böſe haſſen zu lehren. Daß er ſich nebenbei auch der äußeren Zuchtmittel bediente und unter Umſtänden mit Gewalt den Hang zum Böſen aus den Zöglingen heraustrieb, iſt Nebenſache. Hauptſache bleibt erſt rechte Erkenntnis des Guten und Böſen, verbunden mit der Erweckung der Begeiſterung für alles Schöne und Gute und des Haſſes für alles Schlechte und Unrechte. Rein äußere Zügelung ohne vorangegangene Belehrung verſtockt und führt überhaupt zu keinem Ziele.

Hatte es der *παιδαγωγός* verſtanden, ſolche Grundſätze ſittlicher Erkenntnis ſeinem Zöglinge beizubringen und ihn ſo weit gefördert, ſich von dieſen Grundſätzen in ſeinem Handeln und Thun leiten zu laſſen, alſo den Grund zu einer feſten Charakterbildung in ihm gelegt, dann konnte der *διδάσκαλος* oder *παιδευτής* darauf weiter bauen, dann konnte er den Zögling bei ſeinem ſchon erweckten Sinn für alles Edle und Schöne faſſen, konnte die ſchon erwachten guten Triebe ſteigern, vervollkommnen, ausbilden und ſo den Knaben zu einem tüchtigen und trefflichen Manne erziehen. Ich bemerke ausdrücklich, ich habe dem *παιδαγωγός* hier nicht die Rolle eines Lehrers oder Erziehers zugewieſen. Seine Aufgabe erſtreckt ſich nur auf das Allernotwendigſte,

nur darauf, den Grund zu einem ſittlichen Verſtändnis, zu einem ſittlichen Urteil zu legen und den Sinn des Schützlings auf das Gute und Edle zu richten, das zu erreichen das Streben und Ziel ſeines ganzen Lebens bilden ſoll. Es giebt eben eine gewiſſe Summe ſittlicher Grundſätze, welche Gemeinbeſitz eines ganzen Volkes, Gemeingut auch des unterſten Standes ſind. Wie weit dieſe Volksmoral ausgebildet iſt, das bildet den Maßſtab zur Beurteilung, auf welcher Kulturſtufe ein Volk ſteht. Von jedem einzelnen Angehörigen des Volkes werden dieſe allgemeinen ſittlichen Grundſätze hochgehalten. Bilden ſie doch die Norm, nach welcher das Zuſammenleben des betreffenden Volkes geregelt wird. Wer ſie nicht achtet, ſchließt ſich ſelber aus dieſer Gemeinſchaft aus und wird ausgeſtoßen. Dieſe Volksmoral iſt eben keine bloße Theorie, die in den Köpfen einzelner exiſtiert, nein, ſie reguliert ganz und gar das Leben jedes einzelnen, bildet auf Schritt und Tritt die Richtſchnur ſeines Handelns. In tauſend Beziehungen, bei tauſenderlei wichtigeren und unwichtigeren Gelegenheiten tritt ſie als das beherrſchende Geſetz in die Erſcheinung, dem alle unterworfen ſind und ſich willig unterwerfen. Und wie jeder einzelne es als unverletzliche Gewiſſenspflicht empfindet, dieſe ſittlichen Grundſätze zur Richtſchnur für ſein Benehmen und Verhalten ſeinen Mitmenſchen gegenüber zu machen, ſo verlangt er auch von den anderen dasſelbe. Nicht minder fühlt er ſich verpflichtet, ſeine Kinder in denſelben Anſchauungen und Lebensgrundſätzen zu erziehen. Um dieſe Volksmoral zu bewahren und den folgenden Geſchlechtern zu überliefern, dazu bedarf es alſo gar keiner beſonderen, ſchulmäßig ausgebildeten Fertigkeit. Das macht ſich ganz von ſelbſt. Die Kinder wachſen ja auf und wachſen hinein in dieſes von der allgemeinen Volksmoral fortwährend beherrſchte Leben. Tagtäglich ſehen ſie es und hören ſie es, wie ſie den Maßſtab für alle Handlungen der Menſchen bietet. Und wie die Alten ſungen, ſo zwitſchern die Jungen. Sie machen es nach, wollen es den Großen gleichthun. Und wo ſie ihre beſchränkte Einſicht, ihr jugendlicher Unverſtand auf andere Wege leiten will, da werden ſie ſofort zurückgebracht und hingewieſen auf das, was anſtändig und ſittlich, was ziemlich und ehrbar,

was recht und gut, was zu thun und zu laſſen ſei. Auch der Sklave, der in einem ſolchen Volke lebte, der dieſelbe Luft mit dieſem Volke einatmete, eignete ſich unvermerkt dieſe ſittlichen Grundſätze, dieſe Anſchauungen über Recht und Unrecht, über gut und ſchlecht, an, wurde auf die Höhe dieſer Volksmoral gehoben. Wurde nun ein ſolcher Sklave als *παιδαγωγός* über ein Kind geſetzt, ſo war es ſeine beſondere Aufgabe, dieſe allgemein gültigen Grundſätze in die Seele des Knaben als Richtſchnur für ſein Handeln einzupflanzen, ihn Sitte und Anſtand zu lehren. Das geſchah eben durch fortwährendes Belehren, durch fortwährendes Kritiſieren ſeiner Handlungen, durch fortwährendes Unterrichten. Dieſe ſittlichen Grundſätze ſelber, die er ſeinem Zöglinge zur Erkenntnis zu bringen hatte, waren das Mittel, die Sünde zu zügeln, zu reprimieren. Der Stock konnte nur nebenbei als Unterſtützungsmittel dienen. Zur eingehenden Unterweiſung aber, zum gründlichen Unterricht, zur Verfeinerung und Vertiefung des ſittlichen Urteils, wodurch der Menſch ſich zur höheren Kulturſtufe entwickelte, ſich über das Niveau der durchſchnittlichen Volksmoral erhob, dazu war ſolch ein *παιδαγωγός* in der Regel gar nicht befähigt, dazu gehörten beſondere Lehrer und Erzieher. Aber er hatte doch den Boden vorzubereiten, auf dem dieſe dann weiterbauen konnten.

Wir ſehen alſo, was Fricke über die Thätigkeit des *παιδαγωγός* angiebt: „die Sünde zu zügeln, nicht zur Erkenntnis zu bringen“, läßt ſich nach dem wirklichen Sachverhalt gar nicht in Gegenſatz zu einander bringen. Was die Hauptſache iſt, hat er ausgeſchloſſen, und was nur nebenſächliches Mittel zum Zweck ſein kann, hat er zur Hauptſache gemacht, zu dem, wozu der *παιδαγωγός* allein daſein ſoll. In Wirklichkeit hängt „die Sünde zur Erkenntnis zu bringen und ſie zu zügeln“ eng zuſammen wie Urſache und Wirkung. Iſt dem Knaben recht eindringlich zur Erkenntnis gebracht, wie haſſenswert das Böſe und wie erſtrebenswert das Gute iſt, dann iſt eben damit der Sünde der Zügel angelegt, dann handelt der Knabe auch darnach, wenn auch nicht ausgeſchloſſen iſt, daß hin und wieder auch die Einwirkung äußerer Gewalt dazu kommen muß. Fricke iſt thatſächlich mit ſeiner

eigenen Ausführung über die hiſtoriſch feſtgeſtellte Aufgabe des *παιδαγωγός* in Widerſpruch geraten.

Demnach werden wir die Aufgabe des *παιδαγωγός* kurz dahin zuſammenfaſſen können: Er hatte ſeinen Zöglingen die Sünde zur Erkenntnis zu bringen, d. h. in ihnen das ſittliche Urteilsvermögen zu erwecken, ſie zwiſchen gut und böſe unterſcheiden und das Gute lieben, das Böſe haſſen zu lehren. Die beabſichtigte Wirkung dieſer Belehrung war, die böſen Triebe zu unterdrücken und die guten zur Herrſchaft zu bringen und ſo den Grund zu einer feſten Charakterbildung zu legen. Gelang es dem *παιδαγωγός* nicht vollſtändig, dieſen Zweck durch bloße Belehrung zu erreichen, dann mußte er noch das Mittel äußerer, fühlbarer Züchtigung zu Hilfe nehmen.

Ein ſolcher *παιδαγωγός* iſt nun nach Paulus das Geſetz. Danach hatte alſo das Geſetz zunächſt die Aufgabe, „den Menſchen die Sünde zur Erkenntnis zu bringen, d. h. in ihnen das ſittliche Urteilsvermögen zu erwecken, ſie zwiſchen gut und böſe unterſcheiden und das Gute lieben und das Böſe haſſen zu lehren“. Daß das Geſetz dieſes beim Menſchen thut in genau derſelben Weiſe, wie der *παιδαγωγός* es bei dem Knaben thut, wird niemand bezweifeln. Die Sünde, das Böſe, iſt bei jedem Menſchen da und hat die Herrſchaft. Aber dieſe Sünde, dieſes Böſe, iſt für das Bewußtſein des Menſchen noch nicht etwas Sündiges, etwas Böſes, ſolange der *παιδαγωγός*, das Geſetz, noch nicht eingewirkt hat, weil er eben gar nichts anderes kennt, als ſeinen Trieben ſchrankenlos zu folgen. Es fehlt ihm ja der Maßſtab, nach welchem er ſein Thun und Laſſen beurteilen könnte, und ſolange ihm dieſer Maßſtab fehlt, ſo lange ſind auch ſeine ſündigen und böſen Triebe, Neigungen und Begierden für ihn nichts weiter als ganz natürliche Triebe, nichts weiter als ganz normale Äußerungen des in ihn gelegten Naturtriebes, ſo lange befindet er ſich alſo nach dem Urteile ſeines eigenen Gewiſſens in einem Unſchuldszuſtande. Nun kommt das Geſetz. Mit ſeinem ſcharfen Gebot und Verbot öffnet es dem Menſchen mit einem

Male die Augen. Was er bisher ohne jedes Bedenken gethan hat, jetzt kommt er zur Erkenntnis, daß ein ſolches Thun, ein ſolches ſich Hinreißenlaſſen von den Begierden und Lüſten Sünde, verabſcheuenswert, verdammenswert ſei. Auf der anderen Seite zeigt ihm das Geſetz ſein wahres Ziel, das Ideal der ſittlichen Vollkommenheit, das allein ſeinem beſſeren Ich, ſeiner Gottesebenbildlichkeit entſpricht, dem er nachjagen muß, wenn er nicht ſeiner Menſchenwürde verluſtig gehen will. Er wird ſich bewußt der Gefahr, die ihm vom natürlichen Menſchen droht, und er lernt hören auf die Stimme des Gewiſſens, die ihn anſpornt, ſein Dichten und Trachten auf die hohen ethiſchen Ziele zu richten. Das iſt die Wirkung des Geſetzes. Dasſelbe vertritt alſo bei dem Menſchen genau dieſelbe Stelle, wie der *παιδαγωγός* bei dem ihm anvertrauten Knaben, wenigſtens in dieſem Punkte.

Doch nun weiter. Das Ziel, welches der *παιδαγωγός* durch ſeine Belehrung bei ſeinem Pflegebefohlenen erreichen ſoll und zum größten Teile auch wirklich erreicht, iſt dieſes, daß das gute Prinzip zur Herrſchaft über das böſe gelangt. Der Knabe gewöhnt ſich allmählich daran, die ihm beigebrachte Erkenntnis des Guten und Böſen zur Richtſchnur ſeines Handelns zu machen. Sind auch noch manche Unarten und Ungezogenheiten vorhanden, es iſt doch ein guter Anfang damit gemacht, feſte, ſittliche Grundſätze in ihn zu pflanzen, an welche nun der *διδάσκαλος* oder *παιδευτής* anknüpfen, die er reinigen, vertiefen, befeſtigen und zu immer größerer Kraft und Vollkommenheit emporführen kann, ſo daß das Böſe ſo gut wie ganz zurückgedrängt wird und das gute Prinzip allein herrſcht. Es entſteht nun die Frage: wird dieſes Ziel auch vom Geſetze erreicht? Wir müſſen es verneinen. Die Geſchichte zeigt, daß das Geſetz ſolche Wirkung niemals gehabt hat. Aus der Schule des *παιδαγωγός* ſind viele treffliche und tüchtige Männer hervorgegangen, deren Namen noch heute glänzen. In der Schule des Geſetzes dagegen iſt auch nicht ein einziger Gerechter geworden, der dem Ideal der ſittlichen Vollkommenheit auch nur entfernt nahe gekommen wäre. Hier decken ſich alſo *παιδαγωγός* und *νόμος* durchaus nicht mehr.

Die Urſache dieſes Unterſchiedes iſt leicht erſichtlich. Die

Tugend und Gerechtigkeit, zu welcher der παιδαγωγός und dann der διδάσκαλος oder παιδευτής den Knaben und Jüngling erzog, iſt nichts anderes als was wir in der Dogmatik die iustitia civilis, die bürgerliche Gerechtigkeit nennen. Sie erſchöpft ſich in der Beobachtung der äußeren Formen und Rückſichten, die der Menſch dem Mitmenſchen ſchuldig iſt, wenn es zu einem Gemeinſchaftsleben, zu einem organiſierten Staatsweſen kommen ſoll. Die Grundlage einer ſolchen iustitia civilis bildet der Satz: suum cuique. Die Maxime, nach der ſie ſich auf dieſer Grundlage zu einem Syſteme von Tugenden ausſpinnt und entwickelt, heißt: „Was du nicht willſt, daß man dir thu', das füg' auch keinem andern zu." In Wirklichkeit hat alſo jene bürgerliche Gerechtigkeit, welche dem Menſchen durch den παιδαγωγός anerzogen wird, nicht die Bedeutung, daß die Kraft des natürlichen Menſchen nun gebrochen iſt, daß ſein ſelbſtſüchtiges, nur auf Sinnenluſt und Sinnenreiz gerichtetes Verlangen ertötet und das beſſere Ich im Menſchen zur Herrſchaft gekommen iſt: nein, ſie bedeutet nur, daß der natürliche Menſch auf Wege gelenkt iſt, auf welchen er ungehindert ſeinen Begierden und Lüſten nachjagen kann, ohne die Wege anderer zu kreuzen, ohne die berechtigten Intereſſen ſeiner Mitmenſchen zu beeinträchtigen und der Befriedigung ihrer Luſt und Begierde etwas in den Weg zu legen. Ja, der natürliche Menſch iſt durch ſolche Erziehung zur bürgerlichen Gerechtigkeit in ſeiner Herrſchaft nicht nur nicht beſchränkt und gehemmt, ſeine Macht iſt vielmehr gerade durch die Rückſichten, die er ſich ſeinen Mitmenſchen gegenüber auflegen muß, ganz bedeutend geſteigert. Triebe, wie Ruhmſucht, Ehrgeiz, die Sehnſucht, Macht und Anſehen zu beſitzen und vor den anderen zu glänzen und ſich hervorzuthun, ſind im Menſchen erweckt, die er vorher nicht in dem Maße kannte und die doch für ihn eine ſtärkere Triebfeder ſind als alles andere. Die niederen Triebe der Natur dagegen ſind nicht ertötet oder auch nur äußerlich eingedämmt worden, ſondern es iſt ihnen nur der Charakter des Rohen und Gemeinen, des Unanſtändigen und Unziemlichen genommen und ſie ſind in äußerlich anſtändige und feine Form gekleidet, wodurch ſie aber für den Gaumen und die Sinne des

Menſchen nur um ſo prickelnder und kitzelnder werden. Die Form iſt geändert, der thatſächliche Zuſtand aber geblieben, ſogar trauriger geworden, da der Menſch in ſeinen Genüſſen feiner, raffinierter und daher auch anſpruchsvoller geworden iſt. In demſelben Maße, in welchem der Luſt und dem Sinnenreiz äußere, nur durch das Zuſammenleben bedingte Schranken auferlegt werden, in demſelben Maße werden ſie auch verſtärkt. Davon kann ſich jeder überzeugen, der die verſchiedenen Geſellſchaftsklaſſen eines Volkes beobachtet und miteinander vergleicht.

Mit einer ſittlichen Erneuerung hatte es alſo der *παιδαγωγός* gar nicht zu thun. Die ſchweren ſittlichen Schäden, an denen thatſächlich die menſchliche Natur krankt, hielten ſie gar nicht einmal für ſittliche Schäden, die man bekämpfen mußte. Nach ihrer Überzeugung fand vollſtändige Harmonie ſtatt zwiſchen den ſinnlichen Trieben des Menſchen und den Aufgaben, die das Ideal ſittlicher Vollkommenheit ſtellte. Daß der Menſch in ſeinem natürlichen Zuſtande ein Leben der Sünde führt, mit dem ſich jenes Ideal nicht verträgt, daß es ſeine Aufgabe als Menſch, als ein nach Gottes Ebenbild geſchaffenes Weſen iſt, ſich der Knechtſchaft des natürlichen Menſchen zu entziehen, ſich nicht von der Luſt des Fleiſches beherrſchen zu laſſen, ſondern das Fleiſch zu beherrſchen und ſich allein von den wahrhaft guten, rein ſittlichen Prinzipien leiten zu laſſen, davon wußte ein *παιδαγωγός* damals noch gar nichts. Die Sinnlichkeit war eine vollſtändig berechtigte, normale Äußerung des Menſchen als Ganzes, gehörte mit zu dem Geſamtbilde, das man ſich von der Beſtimmung des Menſchen machte, und nur die rohen und groben Auswüchſe und Ausſchweifungen galt es abzuſchneiden, welche die Harmonie jenes Geſamtbildes ſtören mußten. So lief die ganze Erziehungskunſt des *παιδαγωγός* auf äußere Politur hinaus, auf eine glänzende Oberfläche, dem Zögling äußeren Anſtand und äußere feine Sitte beizubringen und ihm Achtung einzuflößen vor den herkömmlichen, von den Vätern ererbten und durch die Geſetze des Staates gebotenen Pflichten und Rückſichten den Mitmenſchen gegenüber, ohne die ja kein Gemeinſchafts- und Staatsleben beſtehen kann. In dieſer Richtung entfalteten ſich denn auch die Tugenden der Heiden-

völker zum Teil zu bedeutender Höhe. Aus einer auf ſolche Ziele gerichteten Schule konnten vortreffliche Männer hervorgehen. Und doch iſt man in vollem Recht geweſen, auf Grund der vertieften, chriſtlichen Anſchauung von ſittlicher Vollkommenheit alle dieſe heidniſchen Tugenden, die bei den Helden der Vorzeit von den alten Schriftſtellern ſo ſehr gerühmt werden, als „glänzende Laſter“ zu bezeichnen.

Wie ganz anders erfüllt das Geſetz ſeine Pädagogenpflicht! Es belehrt uns, daß unſer Gott ein heiliger Gott iſt, dem alles Unheilige, Unreine, Sündige ein Greuel iſt. Es öffnet uns die Augen, daß wir unſere vollſtändige Verderbtheit, unſere durch und durch ſündige Natur, unſer ganzes verkehrtes, unheiliges Thun und Laſſen erkennen können, und es bringt uns zum Bewußtſein, daß es unſere Gottesebenbildlichkeit, unſere Menſchenwürde gebieteriſch fordert, all dies Unheilige, Unreine, Böſe und Sündige zu meiden und heilig zu werden, wie unſer Vater im Himmel heilig iſt. So zerſtört das Geſetz den Wahn, in dem wir bisher befangen waren, als ob unſer Leben wenigſtens im Großen und Ganzen in vollſtändiger Harmonie verlaufe, und zeigt uns, wie unſer ganzes Handeln, die all unſer Thun und Laſſen beherrſchenden Triebe des natürlichen Menſchen, die wir für ganz normale, von Gott gewollte Lebensäußerungen hielten, zu unſerer wahren Aufgabe, zu unſerem wahren Ziele, zu einem Leben in der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, in diametralem Gegenſatze ſtehen.

Bei ſolcher vertieften Erkenntnis unſeres wahren Weſens und unſerer wahren Aufgabe, iſt es da zu verwundern, wenn dieſe ganze Belehrung für unſer wirkliches Handeln ohne den geringſten Einfluß blieb? Wo ſollte das Geſetz die Mittel herbekommen, ſolchen Einfluß auszuüben? Der hiſtoriſche *παιδαγωγός* war in dieſer Beziehung beſſer daran. Er ſetzte dem natürlichen Menſchen den natürlichen Menſchen entgegen. Um bei ſeinem Zöglinge die Auswüchſe der Begierden, Lüſte und Leidenſchaften zu bekämpfen, wies er ihn auf den verfeinerten, veredelten und dementſprechend auch bedeutend ſtärkeren und kräftigeren Sinnenreiz hin, der ein viel ſchärferer Anſporn war als die plumpe, rohe und gemeine Sinnenluſt es ſein konnte. Und genügte dieſer Anſporn doch noch

nicht, den Trotz des Knaben zu brechen und ſeine niedrige Sinnes- und Denkungsart zu bezwingen, dann blieb ihm immer noch die körperliche Züchtigung als ein wirkſames Mittel zur Verfügung. Unſer *παιδαγωγός* dagegen, das Geſetz, konnte dem natürlichen Menſchen mit ſeinen Wünſchen und Begierden nichts anderes entgegenſetzen als eine rein theoretiſche Erkenntnis, als das reine Ideal. Dieſes Ideal in die Wirklichkeit umzuſetzen blieb ganz und gar der Selbſtthätigkeit des Menſchen überlaſſen, war die Aufgabe ſeines eigenen, perſönlichen Willens. Wo ſollte dieſer aber die Kraft dazu herbekommen? Wohl enthielt jenes ſchöne und hohe Ideal für den Menſchen auch einen Anſporn, ein Reiz- und Lockmittel. Stellte es ihm doch die Teilnahme an Gottes Reich und Leben, die ewige Seligkeit in Ausſicht. Aber dieſe himmliſchen Güter erwarten uns erſt im Jenſeits. Ja, wenn wir ihre Seligkeit ſchon hier ſchmecken könnten, dann wäre uns ein gewaltiger Anſporn, ein mächtiger Hebel für unſer ganzes Handeln gegeben. Aber ihr Genuß iſt geknüpft an einen unſträflich vollbrachten Lebenswandel, bildet den Lohn für unſer Thun, iſt nicht eine Gabe, deren unvergleichlicher Wert uns alles daranſetzen läßt, um in ihrem Beſitz zu bleiben, ſondern eine Gabe, an die wir alles ſetzen müſſen, um ſie zu erhalten. Und welchem Feinde gilt es dieſe Gabe abzuringen! Steht doch auf der anderen Seite der natürliche Menſch mit ſeinen tauſenderlei Lockungen, Begierden und Lüſten. Dem nicht dienen wollen heißt, alles für nichts achten, auf alles verzichten, woran wir bisher mit allen Faſern unſeres Lebens gehangen haben. Aber Sinnenreiz und Sinnenluſt ertöten, wer kann das? Wer hat ſolchen feſten Willen, daß er ſich in jedem Augenblick ſeines Lebens auch nur ſeines hohen Zieles bewußt bleibt, geſchweige, daß er immer das Rechte und Gute thut? Selbſt wenn wir uns für unſere hohe Aufgabe begeiſterten und den verheißenen Lohn mit Aufbietung aller Kräfte zu erlangen ſuchten: gehört dazu nicht, daß wir **alle** Gerechtigkeit erfüllen? Wer aber iſt ſolcher Anſpannung ein ganzes Leben hindurch fähig, ohne auch nur einmal zu erſchlaffen? Wer hat nicht ſchwache Augenblicke, wo ſeine Kraft erlahmt und er einen Fehltritt begeht und wieder an den Anfang

zurückgeworfen und das Ziel in weite, weite Ferne gerückt wird? Die Erfahrung, die Geſchichte zeigt, daß das unmöglich iſt. Unſer eigener Wille iſt dazu zu ſchwach, und das Geſetz bringt ihm keine Hilfe, kann ihm ſeiner Natur nach keine Hilfe, keinen Anſporn, keinen Anreiz bringen.

So iſt es ganz erklärlich, daß durch die Belehrung, durch Mitteilung von Erkenntnis der hiſtoriſche *παιδαγωγός* bei ſeinem Zöglinge die beabſichtigte Wirkung erreicht, unſer *παιδαγωγός* dagegen, das Geſetz, nicht.

Aber iſt es denn auch die Meinung des Apoſtels, daß die beiden *παιδαγωγοί* in ihrem Ziele übereinſtimmen ſollen? Nach dem, was er V. 24 ſagt, gewiß nicht. Dort heißt es nämlich: *ὥστε ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν εἰς Χριστόν, ἵνα ἐκ πίστεως δικαιωθῶμεν.* Ausdrücklich ſagt Paulus, daß unſer *παιδαγωγός*, das Geſetz, uns nicht zur Gerechtigkeit, zur Herrſchaft des Guten über das Böſe verhelfen, ſondern auf Chriſtum, auf den Empfang der Gerechtigkeit durch den Glauben, vorbereiten ſoll. Unſere obige Schilderung der Wirkſamkeit des Geſetzes giebt uns das Mittel an die Hand, zu verſtehen, daß das Geſetz nur ein ſolches Ziel haben kann. Es bringt uns nämlich den vollkommenen ſittlichen Maßſtab, nach welchem wir unſer Thun und Laſſen beurteilen können. Die Folge iſt, daß wir zur Erkenntnis der vollſtändigen Verkehrtheit unſeres bisherigen Wandels gelangen, zu der Erkenntnis, daß wir ganz und gar unter der Herrſchaft der Sünde ſtehen. Unſer beſſeres Ich möchte dem nun ſteuern, ſich der Herrſchaft der Sünde entziehen und das Gute thun. Aber wir thun es doch nicht. Trotz unſerer beſſeren Erkenntnis, trotzdem wir unſere wahre Aufgabe und unſer wahres Ziel klar und deutlich vor uns ſehen, folgen wir doch weiter dem Sündenprinzipe. Dieſer Widerſpruch zwiſchen Erkennen und Thun äußert ſich bei uns als drückendes Schuldgefühl. Das iſt die weitere Wirkung des Geſetzes. Zu der rein theoretiſchen Erkenntnis von gut und böſe, von dem, wie wir ſind und wie wir ſein ſollen, kommt die Erkenntnis unſerer vollſtändigen Selbſtverſchuldung hinzu. Wohl enthält dieſe letzte Erkenntnis einen neuen Antrieb für uns, nun doch wieder und immer wieder mit

aller Anſtrengung zu verſuchen, ob wir nicht aus dieſen Feſſeln loskommen können, aber es gelingt uns nicht trotz aller Kraftaufwendung. Immer klarer drängt ſich uns die Einſicht auf, daß wir dem in uns herrſchenden Sündenprinzipe gegenüber vollſtändig wehrlos ſind. Als dritte Wirkung des Geſetzes kommt zu den beiden vorigen hinzu die Erkenntnis, daß wir mit unſerer eigenen Kraft überhaupt nicht das uns vorgeſteckte Ziel erreichen können, die Erkenntnis unſerer vollſtändigen Ohnmacht der Sündenherrſchaft gegenüber. Von all unſerem Streben und Ringen und Arbeiten um das Heil unſerer Seele bleibt nichts übrig, als die heiße Sehnſucht nach dem ſo entfernten Ideal ſittlicher Vollkommenheit, das Schreien unſerer Seele nach Gott, der innigſte Wunſch nach Rettung, der verlangende Aufblick zu den Bergen, von welchen uns Hilfe kommt.

Damit ſind wir aber zu dem Punkte gekommen, auf den uns Gott haben will, ſind wir reif geworden für Chriſtum. Vollſtändige Erkenntnis des Guten und Böſen, Erkenntnis unſerer vollſtändigen Selbſtverſchuldung und Erkenntnis unſerer vollſtändigen Ohnmacht mit der Sehnſucht nach Erlöſung im Herzen: wenn dieſe Bedingungen erfüllt ſind, dann iſt der Boden für das Evangelium bereitet, dann ſind wir wohl vorbereitet auf das Kommen des Heilandes, auf den Empfang der Glaubensgerechtigkeit. Der Herr will eben geben, und wir ſollen nehmen, nichts als nehmen, nicht erwerben, nicht verdienen, ſondern nehmen, nur nehmen.

So geht die Wirkſamkeit des Geſetzes thatſächlich dahin, uns zu Chriſto hinzuführen, auf ſein Kommen vorzubereiten, und das ſoll auch nach der ausdrücklichen Ausſage des Apoſtels in V. 24 die Aufgabe und das Ziel des Geſetzes ſein. Es iſt ſo textwidrig wie nur irgend möglich, wenn Fricke das tertium comparationis in den Zielen der beiden *παιδαγωγοί* ſuchte und die Aufgabe des Geſetzes dahin beſtimmte: „die wenigſtens äußere (geſetzliche) Eindämmung der Sünde zu ſein“. Ganz abgeſehen davon, daß dieſe Definition eine unbewieſene Behauptung iſt und bleiben wird: in den Erziehungsplan Gottes, wie ihn P a u l u s ſich vorſtellt, paßt eine ſolche Auffaſſung von der Wirkſamkeit des Geſetzes abſolut

nicht hinein. Klarer, deutlicher kann doch der Apoſtel wirklich nicht ſagen, daß nach ihm der Vergleich des Geſetzes mit einem *παιδαγωγός* nicht darauf beruht, daß beide dasſelbe beabſichtigte Ziel haben, ſondern darauf, daß beide dieſelbe Thätigkeit, wenigſtens eine in derſelben Richtung verlaufende Thätigkeit entfalten, das Ziel dagegen bei dem *νόμος* ein ganz anderes iſt. Jeder Vergleich hinkt ja. Aber wenn es uns der Apoſtel ſo leicht macht, daß er den Punkt, in dem der Vergleich nicht ſtimmt, ſelber klar und deutlich hervorhebt, dann ſollten wir doch nicht künſtlich die Übereinſtimmung der beiden Verglichenen gerade in dieſem Punkte ſuchen wollen, ſondern in dem, der nur noch übrig bleibt, einzig und allein in der Thätigkeit, wie es Paulus offenbar gemeint hat.

Kurz zuſammenfaſſend können wir alſo folgendes ſagen: Der Apoſtel vergleicht das Geſetz mit einem *παιδαγωγός*, weil beider Thätigkeiten genau in derſelben Richtung verlaufen, nämlich Erkenntnis des Guten und Böſen zu bringen und das Gute lieben, das Böſe haſſen zu lehren. Der Unterſchied zwiſchen den beiden, ſonſt vollſtändig gleichen Thätigkeiten beſteht nur darin, daß die des *νόμος* intenſiver, gründlicher iſt, als die des hiſtoriſchen *παιδαγωγός*. Der *νόμος* bringt dem Menſchen vollſtändige Erkenntnis des Guten und Böſen, Erkenntnis ſeiner vollſtändigen Selbſtverſchuldung und Erkenntnis ſeiner vollſtändigen Ohnmacht, während der hiſtoriſche *παιδαγωγός* bei der Erziehung zur bürgerlichen Gerechtigkeit ſtehen bleibt. Daraus ergiebt ſich ein Auseinandergehen der Ziele, welche die beiden bei ihrer ſonſt gleichen Thätigkeit verfolgen. Das Ziel, welches der *νόμος* abweichend vom *παιδαγωγός* im Auge hat und auch wirklich erreicht, iſt nach der unzweideutigen Ausſage des Paulus in V. 24: zu Chriſto zu führen, auf ſein Kommen, auf den Empfang der Glaubensgerechtigkeit vorzubereiten.

Zu dieſem Reſultate ſind wir gekommen durch eingehende Unterſuchung und Vergleichung der Thätigkeiten und Aufgaben des *παιδαγωγός* einerſeits und des *νόμος* anderſeits, wie ſie ſich nach dem Zeugnis der Erfahrung und der Geſchichte als feſtſtehend ergeben. Der V. 24, der uns zu dieſer Unterſuchung Veranlaſſung gab, iſt nun aber von dem Apoſtel ſelber als

Folgerungsſatz hingeſtellt. Seine vorhergehende Ausführung über das Geſetz muß demnach derartig ſein, daß er eine ſolche Folgerung ziehen konnte. Es bleibt uns alſo noch übrig zuzuſehen, ob Paulus die Thätigkeit und Aufgabe des Geſetzes ebenſo darſtellt, wie wir es rein auf Grund der Erfahrung und Geſchichte gethan haben, oder ob ſeine Auffaſſung eine andere iſt.

V. 21 wirft der Apoſtel die Frage auf: ſo iſt alſo das Geſetz wider die Verheißungen Gottes? und er weiſt dieſe Möglichkeit aufs allerentſchiedenſte zurück. Er begründet dieſe Zurückweiſung in folgender Weiſe: wider die Verheißungen könnte ja das Geſetz nur in dem Falle ſein, wenn es auch imſtande wäre, lebendig zu machen. Dann käme die Gerechtigkeit in Wirklichkeit aus dem Geſetze, und dann wäre der andere Weg, der uns die Gerechtigkeit durch den Glauben an Chriſtum bringt, damit aufgehoben und beſeitigt. Aber dann müßte es auch in der Schrift irgendwie zum Ausdruck kommen, daß das Geſetz eine lebendig machende Kraft habe und die Verheißungen zunichte mache. Die Schrift jedoch weiß nichts davon. Die Schrift ſagt vielmehr aus, daß wir ganz und gar unter die Sünde zuſammengeſchloſſen ſind, und ſie ſtellt anderſeits unzweideutig feſt, daß die Seligkeit den Menſchen allein auf Grund des Glaubens an Chriſtum verheißen ſei. Dieſe beiden Thatſachen, die Thatſache der vollſtändigen Verſündigung der Menſchen und die Thatſache, daß Gott die Menſchen allein durch Chriſtum retten will, die beide durch die Schrift bezeugt ſind, machen es zur Unmöglichkeit, daß Geſetz und Verheißungen Gottes widereinander ſein, d. h. ſich ausſchließen ſollen. Das Verhältnis von Geſetz und Verheißung iſt vielmehr ein ganz anderes. Darauf geht der Apoſtel in V. 23 ein: „Bevor aber der Glaube kam, wurden wir unter den Gewahrſam des Geſetzes gethan, indem wir zuſammengeſchloſſen waren (unter die Sünde) auf die Offenbarung des künftigen Glaubens hin.“ Welche Stellung hat danach das Geſetz gegenüber den Verheißungen? Sieffert charakteriſiert ſie ſo: „Das Geſetz ſollte vor Eintritt des Glaubens ſeine Angehörigen in dieſem unfreien Verhältnis bewachen und erhalten, daß ſie nicht daraus loskommen und frei werden ſollten, welche Befreiung dem

künftigen Glauben vorbehalten blieb.“ Das käme etwa auf folgende merkwürdige Anſchauung hinaus: „Der Menſch iſt vollſtändig unter der Herrſchaft der Sünde, und Rettung iſt für ihn nur möglich durch den Glauben an Chriſtum. Nun hätte aber doch durch irgendwelchen Zufall die Möglichkeit eintreten können, daß er ſich frei machte von dieſer Sündenherrſchaft und aus dieſem Knechtsverhältnis loskäme. Das mußte Gott auf jede Weiſe verhindern. Dann wäre ja ſein ganzer Plan vereitelt worden, den Menſchen die Gerechtigkeit auf Grund ihres Glaubens an Chriſtum zu verleihen. Er hätte ihnen dann die Gerechtigkeit auf Grund ihrer Werke geben müſſen. Darum wurde das Geſetz gegeben. Es ſollte die Menſchen in der Inferiorität der Sünde gegenüber erhalten, damit die Befreiung dem künftigen Glauben allein vorbehalten blieb.“ Auf welche Weiſe das Geſetz dieſe Aufgabe erfüllen ſollte, ſagt Sieffert zwar nicht an dieſer Stelle, es geht aber aus ſeiner ſonſtigen Anſicht über die Thätigkeit des Geſetzes klar hervor. Das Geſetz ſoll nämlich die Menſchen fortwährend zu neuen Sünden reizen, damit der Menſch immer tiefer in die Sünde hineingerät. So ſoll das Geſetz ſein Wächteramt verſehen.

Ich glaube, es genügt, dieſen Gedanken nur einmal auszudenken, um ſich zu überzeugen, wie unhaltbar er iſt. Thatſächlich führt uns auch der Zuſammenhang und die Bedeutung der einzelnen Worte auf ganz etwas anderes. Nach dem einmütigen Zeugnis der Schrift ſind wir allzumal Sünder und giebt es für uns nur eine Möglichkeit der Rettung, nämlich durch den Glauben an Chriſtum, welche nach dem uranfänglichen Heilsplan Gottes auch in Ausſicht geſtellt iſt. An und für ſich genügt aber dieſe Thatſache, daß wir vollſtändig unter der Herrſchaft der Sünde ſtehen und die Gerechtigkeit nur durch den Glauben an Chriſtum erlangen können, an und für ſich genügt dieſe Thatſache nicht, Gott zu veranlaſſen, nun auch ſofort, ſowie die vollſtändige Sündhaftigkeit der Menſchen feſtſtand, Chriſtum zu ſenden und damit den Menſchen den einzig möglichen Rettungsweg zu eröffnen. Die Sünde mußte erſt den Menſchen ſelber als Sünde zum Bewußtſein kommen. Fühlten ſie die Sünde nicht in ihrem eigenen

Gewiſſen als Sünde, dann empfanden ſie auch gar nicht den Abſtand zwiſchen ihrem jetzigen Zuſtande und ihrem wahren Ziel, konnten ſie gar nicht den Wert des höchſten Gutes ſchätzen. Es hätte ihnen dann auch die Offenbarung der Glaubensgerechtigkeit gar nichts genützt. Die Erkenntnis der Sünde als Sünde iſt aber nur möglich, wenn ein Maßſtab da iſt, nach dem ſie gemeſſen wird, wenn wir eine Richtſchnur haben, nach der wir erkennen können, was gut und was böſe iſt. Eine ſolche Richtſchnur bietet nun das Geſetz. Es zeigt uns, was wir thun und was wir laſſen ſollen, was recht und was unrecht iſt. Ohne dieſen Maßſtab kann der Menſch kein Bewußtſein von ſeiner Sünde haben nach dem Grundſatz: Wo kein Geſetz iſt, da iſt keine Übertretung. Es kann wohl Sünde da ſein. Aber wenn kein Geſetz da iſt, wird die Sünde nicht zugerechnet, kann ſie ihn in ſeinem Gewiſſen nicht beunruhigen, als ob er etwas gethan hätte, was er nicht thun durfte, kann ſie ihm alſo auch nicht das Bewußtſein von einer Schuld geben, die er auf ſich geladen hat. Wo aber dieſes Bewußtſein von der Sünde als Schuld nicht vorhanden iſt, kann der Menſch auch kein Verlangen nach dem höchſten Gut haben, ja er kann den Wert desſelben gar nicht einmal faſſen, ſelbſt wenn es ihm offenbart und als ſein wirklicher Beſitz gezeigt würde, nach dem er ſtreben ſoll. Er iſt ja vollſtändig mit ſich ſelbſt zufrieden, lebt in vollſtändiger, ungetrübter Harmonie. Sein Wille ſtimmt vollſtändig mit ſeinen Handlungen überein, und in dieſer vollſtändigen Übereinſtimmung von Wille und Thun, in dieſer vollſtändigen Harmonie zwiſchen ſeinem Handeln und ſeinen Wünſchen beſteht eben das Glück, der innere Friede, die Seligkeit, das Leben des Menſchen. Ein anderes Ideal hat daneben gar keinen Platz. Bevor alſo der Glaube kommen konnte, mußte das Geſetz ſeine Wirkſamkeit entfalten.

Dieſe Wirkſamkeit des Geſetzes bezeichnet der Apoſtel als: *ὑπὸ νόμον ἐφρουρούμεθα*, d. h. wir wurden in Gewahrſam unter das Geſetz gethan, ſo daß das Geſetz unſer Gefangenwärter wurde, der uns in Gewahrſam hielt, bewachte. Wir können alſo überſetzen: wir wurden unter die Bewachung des Geſetzes geſtellt, wurden von dem Geſetze in Gewahrſam genommen.

Aus dieſer Charakteriſtik der Wirkſamkeit des Geſetzes durch Paulus folgt doch zunächſt, daß die Menſchen vorher frei waren, keine Wache, keinen Wächter hatten, der ihnen dieſe Freiheit genommen hätte, alſo gerade das Gegenteil von dem, was Sieffert ſagt, daß ſie vorher in unfreiem Verhältnis waren und das Geſetz nun die Aufgabe hatte, ſie „in dieſem unfreien Verhältnis zu bewachen und zu erhalten“. Die Unfreiheit, die Gefangenſchaft begann erſt, als das Geſetz kam und die Menſchen unter ſeine Autorität geſtellt wurden und auf ſeine Gebote und Verbote zu hören hatten, wie der Gefangene auf die Befehle des Gefangenwärters hören muß. Vorher aber waren ſie frei. Freilich waren ſie *συγκλειόμενοι ὑπὸ ἁμαρτίαν*, zuſammengeſchloſſen unter die Sünde, und zwar ganz und gar, in ihrem ganzen Wollen, Denken und Handeln waren ſie unter die Sünde geknechtet. Aber doch iſt nach Paulus dieſer Zuſtand gegenüber dem Zuſtande, der unter der Herrſchaft des Geſetzes folgte, ein freier geweſen. Die Ausdrücke frei und unfrei decken ſich bei Paulus mit den Begriffen: Leben und Tod. Und in Bezug auf letztere ſagt der Apoſtel ſpäter einmal (Röm. 7, 9 f.) ganz ausdrücklich: „ich aber lebte ohne das Geſetz einmal, als aber das Gebot kam ..., ſtarb ich.“ Wenn die Menſchen auch vor dem Geſetze Knechte der Sünde waren, ſo war ihnen doch in der Ausführung ihres Willens nicht die geringſte Schranke auferlegt. Zwiſchen ihrem Willen und ihrem Handeln herrſchte vollſtändige Harmonie. Was ſie wollten und wünſchten und begehrten, das thaten ſie auch, ohne die geringſte Unruhe darüber in ihrem Gewiſſen zu fühlen, ob es auch recht ſei oder nicht, und umgekehrt, was ſie thaten, das war wieder ihren Wünſchen und Begierden vollſtändig angemeſſen. Es gab keinen Widerſpruch zwiſchen ihren Handlungen und ihrem Gewiſſen. Und das iſt Freiheit, iſt Leben. Sie waren wirklich frei, weil ſie unter keinem Zwange ſtanden, der ihre Handlungen in eine andere Richtung gedrängt hätten als ihre Wünſche gingen, oder ihre Wünſche in eine andere Richtung als ihre Handlungen thatſächlich gingen. Mochte dieſes Leben auch ein vollſtändiges Geknechtetſein unter die Sünde, ein vollſtändiger Sklavendienſt ſein: der Menſch ſelber war doch in ſeinem

eigenen Bewußtſein vollſtändig davon überzeugt, daß er aus freien Stücken alles thue. Es fehlte eben noch der objektive Maßſtab zur Beurteilung der wirklichen Sachlage. Der einzige Maßſtab, den er hatte, war ſein ſubjektives, perſönliches Gefühl, und das berechtigte ihn, ſich für vollſtändig frei zu halten. Von dieſem Standpunkte alſo angeſehen iſt der Apoſtel vollkommen im Recht, wenn er dieſen Zuſtand des Geknechtetſeins unter die Sünde, wie er vor dem Geſetze vorhanden war, als Freiheit, als Leben bezeichnet.

Was folgt aber aus der Charakteriſtik des Geſetzes als unſeres Gefangenwärters für die Thätigkeit des Geſetzes ſelber? Das wird ſich jedenfalls ohne weiteres aus dem Vergleiche ergeben. Wird nämlich ein Menſch gefangen geſetzt, ſo hat der Gefangenwärter, deſſen Aufſicht er unterſtellt iſt, die Aufgabe, darauf zu achten, daß ſeinem Gefangenen jede eigenmächtige Thätigkeit verwehrt wird. Derſelbe darf nicht mehr thun und laſſen, was er will, ſondern hat ſeinen Willen dem Willen ſeines Wächters unterzuordnen. Der Gefangenwärter nimmt alſo dem Gefangenen ſeine Freiheit. Denn wenn auch das, was letzterer thut, etwas Gutes iſt, wenn er auch zu nützlichen Arbeiten angehalten wird, ſo handelt er doch dabei nicht aus eigenem Antriebe, ſondern er folgt einem höheren Gebote, wird dazu gezwungen, iſt alſo in Wirklichkeit unfrei, obwohl er dem Guten dient, iſt ein Knecht, weil er nicht ſeinem eigenen Willen folgt, ſondern ſich unter einen anderen beugen muß. Sein Wille und ſein Handeln ſtehen eben miteinander in Widerſpruch. Die Thätigkeit des Gefangenwärters geht ſomit thatſächlich dahin, dem gefangengeſetzten Menſchen die Freiheit zu nehmen, und zwar die Freiheit, die in der Harmonie zwiſchen Wollen und Thun beſteht.

Einen ſolchen Gefangenwärter haben die Menſchen nun in der Geſtalt des Geſetzes erhalten. Danach wäre ſeine Aufgabe dahin gegangen, uns die Freiheit, d. h. die Harmonie zwiſchen unſerem eigenen Wollen und Thun zu nehmen, unſeren Willen unter einen fremden Willen zu beugen und uns dazu zu zwingen, anders zu handeln, als es unſere Abſicht iſt. Thut das Geſetz

ſolches? Gewiß. Durch ſeine Gebote und Verbote lehrt es uns ja zwiſchen Gut und Böſe unterſcheiden, öffnet es uns die Augen über unſer ganz und gar verkehrtes, ſündhaftes Thun, kurz, giebt es uns den Maßſtab an die Hand, unſer Thun und Laſſen nach den Prinzipien von Recht und Unrecht, Gut und Böſe zu beurteilen, und treibt uns an, das Böſe zu haſſen und zu meiden und das Gute zu lieben und zu erſtreben. Auf der anderen Seite ſind wir aber gar nicht imſtande, dieſen beſſeren Regungen, dieſem auf das Gute gerichteten Willen die That folgen zu laſſen. Es bleibt bei den guten Vorſätzen. Unſer wirkliches Thun iſt nach wie vor Sündendienſt. Wir ſind thatſächlich unfrei geworden, weil wir in Widerſpruch mit uns ſelber geraten ſind und anders handeln als wir wollen. Das Geſetz übt alſo dieſelbe Wirkung auf uns aus, wie der Gefangenwärter auf den Gefangenen: nämlich den Einklang zwiſchen unſerem Wollen und Handeln zu zerſtören und uns dadurch die Freiheit zu rauben.

Freilich hinkt auch dieſer Vergleich wie jeder Vergleich. Dabei können wir als etwas Bedeutungsloſes die Thatſache übergehen, daß bei der Gefangenſchaft, die das bürgerliche Geſetz über den Menſchen verhängt, die Beraubung der äußeren Freiheit auch eine Rolle ſpielt, was bei der Gefangenſchaft, in der der Menſch ſich unter dem Geſetz befindet, nicht der Fall iſt. In Wirklichkeit iſt es ja nicht ſo ſehr die Beraubung der äußeren Freiheit, die dem Menſchen das Gefühl der Unfreiheit zum Bewußtſein bringt, ſondern die daraus folgende innere Unfreiheit, der Zwang, der ſeinem Willen angethan wird. Er, der gewohnt war, ſich als Herrn zu fühlen, der in dieſer Unabhängigkeit von anderen das Zeichen ſeiner Menſchenwürde, ſeiner Gott ähnlichen Stellung ſah, er muß ſich einem fremden Willen fügen, als ſei er ein Geſchöpf zweiter Ordnung, das drückt ihn ſo nieder, das bringt die Disharmonie in ihm hervor und erzeugt in ihm das Gefühl der Unfreiheit, des Todes. Die Beraubung der äußeren Freiheit iſt dieſer inneren Unfreiheit gegenüber Nebenſache. Daß jene wirklich nicht ſo entſcheidend für das Gefühl der Freiheit und Unfreiheit ins Gewicht fällt, dafür iſt der deutlichſte Beweis, daß auch der Gefangene, daß auch der Sklave in ſeiner Kette trotz

ſeiner äußeren Unfreiheit das Gefühl haben kann, vollſtändig frei zu ſein, d. h. in vollſtändiger Übereinſtimmung zwiſchen Wollen und Thun zu leben. Mag dieſer Fall auch ſelten vorkommen, er kommt vor und iſt vorgekommen und beweiſt, daß der Verluſt der äußeren Freiheit nicht der wahre Grund für das Gefühl der Unfreiheit iſt.

In einem anderen Punkte jedoch tritt der Unterſchied ſofort klar und ſcharf zu Tage. Ich kann ihn kurz ſo bezeichnen: Der Geſangenwärter wirkt auf die Handlungen des Gefangenen ein und giebt ihnen eine andere Richtung, kann aber nicht auf ſeinen Willen einwirken und demſelben eine ſeinen Handlungen entſprechende Richtung geben. Das Geſetz dagegen wirkt auf den Willen des Menſchen ein und giebt demſelben eine andere Richtung, kann aber nicht auf die Handlungen des Menſchen einwirken und ihnen eine ſeinem veränderten Willen entſprechende Richtung geben. Um aber bei den Leſern jedem Irrtume vorzubeugen und ſie nicht den Vergleichungspunkt gerade in dieſem Differenzpunkte ſuchen zu laſſen, hat der Apoſtel ſelber dieſen Unterſchied klar und deutlich angegeben, indem er fortfährt: *συγκλειόμενοι*, indem wir zuſammengeſchloſſen blieben, natürlich iſt da aus dem vorhergehenden Verſe zu ergänzen: *ὑπὸ ἁμαρτίαν*, unter die Sünde. Damit bringt Paulus unzweideutig zum Ausdruck, daß das Geſetz im Unterſchied von dem Gefangenwärter den Menſchen dadurch in den Zuſtand der Unfreiheit verſetzt, daß es ihn wohl mit ſittlichem Urteilsvermögen ausrüſtet und mit dem Verlangen erfüllt, das Rechte und Gute in allen Dingen zu thun, daß es ihn aber nicht befähigt, dieſen Wunſch in die That umzuſetzen, ſondern in ſeinen wirklichen Handlungen bleibt er ein Knecht der Sünde.

So iſt die Art und Weiſe, wie beide ihr Ziel erreichen, verſchieden, aber die ſchließliche Wirkung ihrer Thätigkeit iſt doch dieſelbe, inſofern nämlich, als ſie bei dem Menſchen die Harmonie zwiſchen ſeinem Handeln und ſeinem Wollen vernichten, ſeine Abſicht und ſein Thun in Gegenſatz zu einander bringen und ihn ſo unfrei machen. Darin iſt auch einzig und allein der Vergleichungspunkt zu ſuchen. Und dieſe Übereinſtimmung in dem

Hauptpunkte des Vergleichs giebt dem Apoſtel das gute Recht, auch das Geſetz einen Gefangenwärter zu nennen.

Doch mit der Beleuchtung der Gleichheit und des Unterſchiedes in der Thätigkeit der beiden Gefangenwärter haben wir noch nicht das vollſtändige Bild von der Wirkſamkeit des Geſetzes gewonnen, wenigſtens nicht das, welches Paulus in V. 23 zeichnet, wenn er fortfährt: (*ὑπὸ νόμον ἐφρουρούμεθα συγκλειόμενοι*) *εἰς τὴν μέλλουσαν πίστιν ἀποκαλυφθῆναι*: (wir wurden unter die Bewachung des Geſetzes geſtellt, indem wir zuſammengeſchloſſen blieben unter die Sünde) auf die Offenbarung des künftigen Glaubens hin, d. h. mit dem Zwecke, mit der Abſicht, daß die Offenbarung des Glaubens, der da kommen ſollte, geſchehen, eintreten könnte, ermöglicht würde. Den Menſchen in den Zuſtand der Unfreiheit zu verſetzen, das konnte weder für das Geſetz noch für den Gefangenwärter der eigentliche Endzweck ihrer Thätigkeit ſein, ſondern nur Mittel zum Zweck. Das letzte, endgültige Ziel mußte anders ſein, und zwar mußte es infolge der Verſchiedenheit der Art und Weiſe, wie beide auf den Menſchen einwirkten, auch für beide in ganz verſchiedener Richtung liegen. Der Apoſtel hebt ſelber dieſen Unterſchied aufs allerbeſtimmteſte hervor und ſtellt gerade dadurch die ganz eigentümliche Bedeutung des Geſetzes ins helle Licht, indem er nämlich den ſchließlichen Zweck der Wirkſamkeit desſelben dahin charakteriſiert, daß es den Menſchen vorbereiten ſoll auf die Offenbarung des künftigen Glaubens. Die Aufgabe des Gefangenwärters geſtaltet ſich ja anders. Er hat ſeinen Gefangenen fortwährend von böſen und ſchlechten Handlungen abzuhalten und zu einer geordneten, zweckmäßigen Thätigkeit zu zwingen. Durch dieſen Zwang ruft er zunächſt in dem Menſchen den inneren Zwieſpalt und dadurch das Gefühl der Unfreiheit hervor. Aber zugleich ſoll und wird auch dadurch der Wille desſelben eine auf das Gute gerichtete Veränderung erfahren. Durch die Gewöhnung, dadurch, daß ihm immer wieder das einzig Richtige einer auf dem Boden des Rechtes ſtehenden Thätigkeit zu Gemüte geführt wird, wird die Stimme des Gewiſſens wieder in ihm geweckt. Er fängt an, ſich ſeiner Schlechtigkeit zu ſchämen und ſeinen

Willen, ſein Sinnen und Trachten wieder auf das Gute zu richten, mit anderen Worten: aus dem unfreien Menſchen wird nach und nach wieder ein freier Menſch, ein Menſch, bei dem der Widerſpruch zwiſchen ſeinem Wollen und Thun verſchwunden, die Harmonie wiederhergeſtellt iſt. Es gehört nicht zu den Seltenheiten, daß ein entlaſſener Gefangener dieſen auf das Gute gerichteten Sinn, der allmählich in ihm erzeugt iſt, nach ſeiner Entlaſſung beibehält und in ſeinen Thaten und Handlungen zum Ausdruck bringt. — Das Geſetz dagegen iſt ein viel ſtrengerer Gefangenwärter. Es verſetzt den Menſchen nicht bloß in Unfreiheit, es erhält ihn auch darin, ſolange er unter ſeiner Bewachung ſteht. Seine Thätigkeit zielt durchaus nicht darauf ab, ſchließlich doch einen Ausgleich zwiſchen ſeinem Willen und Thun herbeizuführen, den Widerſpruch, die Unfreiheit zu beſeitigen, ſondern ſie zu verſchärfen und zu verſtärken. Das Geſetz läßt ihn keinen Augenblick in Ruhe. Es macht ihn immer wieder auf ſein Unrecht aufmerkſam, zeigt, wie der Abſtand zwiſchen ſeinem guten Willen, zwiſchen ſeinem beſſeren Ich und ſeinem wirklichen Thun und Laſſen immer größer wird, wie das Ziel, das er nach ſeiner eigenen Überzeugung erreichen muß, das Ziel der ſittlichen Vollkommenheit, ſich immer weiter von ihm entfernt, und treibt dadurch das Gefühl der Unfreiheit, der völligen Disharmonie auf die Spitze, anſtatt einen allmählichen Ausgleich zuſtande zu bringen. Daß die endliche Wirkung der Thätigkeit beider Gefangenwärter ſo verſchieden ſein kann, beruht darauf, daß der menſchliche Gefangenwärter die Aufgabe hat, ſeinen Gefangenen nur in die Schranken der bürgerlichen Gerechtigkeit zurückzubringen. Derſelbe bleibt dabei vollſtändig im Wirkungskreis des natürlichen Menſchen. Sein Wollen und Thun wird nur auf Wege gelenkt, wo er die Intereſſen ſeiner Mitmenſchen nicht mehr kreuzt. Dieſe Thätigkeit erhebt ſich alſo nicht über das Maß deſſen, was der eigene Vorteil und Nutzen verlangt, der um ſo größer iſt, je ungeſtörter das Zuſammenleben in Staat und Familie verläuft. Der natürliche Menſch wird alſo durch den natürlichen Menſchen bekämpft. Das Geſetz dagegen giebt uns den höchſten Maßſtab der ſittlichen Beurteilung, lehrt uns die Wünſche und Begierden des natürlichen Menſchen als

ſündig erkennen und läßt nur die Reinheit und Unvollkommenheit gelten, die ſich von der Herrſchaft des natürlichen Menſchen ganz losgemacht hat und heilig geworden iſt, wie unſer Vater im Himmel heilig iſt. Auf der anderen Seite iſt es aber nicht imſtande, uns auch nur die geringſte Beihilfe zur Erreichung dieſes höchſten Zieles zu gewähren. Mit unſerer eigenen Kraft aber können wir es nun einmal nicht erreichen, weil eben gegen die Triebe des natürlichen Menſchen jeder faktiſche Gegentrieb fehlt. Und ſo kann die Wirkung der Thätigkeit nur die vollſtändige Unfreiheit ſein. Das einzige poſitive Reſultat dieſer Gefangenſchaft unter dem Geſetz iſt die unbefriedigte Sehnſucht, das ungeſtillte Verlangen nach Erlöſung aus dieſer Knechtſchaft, nach Erlangung des höchſten Gutes, des Friedens und der Seligkeit, kurz der verzweiflungsvolle Seufzer des Paulus: O ich elender Menſch, wer wird mich erlöſen von dem Leibe dieſes Todes! Doch gerade dieſes Reſultat, mag es auch zunächſt für den Menſchen ſo traurig und ſo niederdrückend wie nur möglich ſein, bereitet ihn vor auf den Empfang der Glaubensgerechtigkeit, bereitet ihn vor auf die Offenbarung des Glaubens. Dieſer Glaube war als der einzige Heilsweg den Menſchen verheißen. Solange jedoch der Menſch noch Vertrauen hatte zu ſeiner eigenen Kraft, ſo lange war die Offenbarung dieſes Heilsweges unmöglich. Der Menſch konnte ihn gar nicht verſtehen, geſchweige denn betreten. Erſt als wir unſere vollſtändige Ohnmacht erkannt hatten und uns nichts übrig geblieben war, als ruhig zu warten, ob Gott uns das Heil trotz unſerer Unwürdigkeit ſchenken werde, ſo daß wir nur zu nehmen hätten, erſt dann war die Offenbarung des Glaubens möglich geworden. Denn glauben heißt accipere, nehmen. Das iſt das Ziel, zu welchem das Geſetz den Menſchen ſchließlich führte.

Aus dieſer Schilderung der Wirkſamkeit des Geſetzes als eines Gefangenwärters folgert nun der Apoſtel: „Daher iſt das Geſetz ein Zuchtmeiſter auf Chriſtum geworden, damit wir aus dem Glauben gerechtfertigt würden.“ Dieſe Folgerung iſt nur dann richtig, wenn wir die Thätigkeit und Aufgabe des *παιδαγωγός* ſo faſſen, wie wir ſie oben gefaßt haben. Keine andere Auffaſſung verträgt ſich mit den Ausführungen des Paulus in V. 23. Mit

dem Bilde des Gefangenwärters hatte er die eigentümliche Aufgabe des Geſetzes ſcharf beleuchtet. Dadurch aber, daß er hervorhob, daß dieſe Thätigkeit keinen Selbſtzweck habe, daß dieſe Gefangenſchaft unter dem Geſetze nicht den Charakter einer zudiktierten Strafe für ein begangenes Unrecht für uns habe, ſondern ein Mittel in der Hand Gottes war zur Erreichung eines uns verheißenen Zieles, nämlich die Offenbarung des Glaubens als Heilsmittel vorzubereiten, dadurch hatte er das Bild unvermerkt in ein anderes verwandelt. Aus dem ſtrengen Gefangenwärter war ein Zuchtmeiſter geworden, der die Menſchen zu einem beſtimmten Ziele, nämlich zu Chriſtus, zu führen, „die Wege des Herrn zu bereiten und ſeine Steige richtig zu machen“ hatte, damit der Heiland kommen und den Glauben offenbaren könne. Erreicht konnte dieſes Ziel nur werden, wenn ſich die Wirkſamkeit des *παιδαγωγός* mit der des Gefangenwärters deckte, wie es nach unſerer obigen Ausführung wirklich der Fall iſt. Damit iſt die Richtigkeit unſerer Auffaſſung von der Thätigkeit des Geſetzes als *παιδαγωγός* durch den Apoſtel ſelber erhärtet.

Ausgeſchloſſen iſt jedenfalls die Anſchauung Frickes, daß das Geſetz die Sünde „zügeln, hemmen“ ſoll. Man kann auf ſolchen Gedanken wohl durch die beiden Bilder vom Gefangenwärter und Zuchtmeiſter kommen, aber die näheren Ausführungen des Apoſtels machen ihn vollſtändig unmöglich. Auch würde ſolche Ausſage die ganze pauliniſche Lehre auf den Kopf ſtellen und den Apoſtel in ſolche Widerſprüche verwickelt haben, die zu löſen er nicht mehr imſtande geweſen wäre. Wäre das Geſetz nach Paulus wirklich fähig geweſen „die wenigſtens äußere (geſetzliche) Eindämmung der Sünde zu ſein“, dann hätten ſeine Gegner ihm mit Fug und Recht erwidern können: „Hat das Geſetz ſo viel Kraft, wenigſtens äußerlich die Sünde einzudämmen, wer will es dann für unmöglich halten, daß dieſe Eindämmung der Sünde auch noch weitere Fortſchritte mache? Iſt es doch ein unumſtößlicher Erfahrungsſatz, daß die Kraft mit ihrem Gebrauche wächſt. Hat der Menſch erſt einen noch ſo kleinen Schritt auf dem Wege zum Guten gethan, der zweite wird ſchon leichter und größer. Wäre es alſo dem Menſchen erſt in einem ganz äußerlichen Punkte gelungen,

die Macht der Sünde einzudämmen und zu zügeln, dann kann es ihm ganz gut gelingen, immer weiter auf dieſem Wege vorzudringen. Es kommt nur darauf an, ein ganz vollkommenes, für alle Fälle ausreichendes Geſetz zu geben. Dann kann es gar nicht fehlen, daß es die Sünde allmählich ganz zurückdrängt und uns auch zu einer ‚inneren Widergeburt‘ verhilft, uns innerlich von der Sünde ganz frei und los macht.“ Was hätte der Apoſtel auf dieſe Logik erwidern können? Nichts. Er war geſchlagen. Gab er hier zu, daß das Geſetz überhaupt eine, wenn auch noch ſo kleine Übermacht über die Sünde habe, dann folgte eine Ausdehnung dieſer Macht durch fortwährenden Gebrauch derſelben ganz von ſelber, dann konnte er auch nicht mehr ſagen, daß unſere Gerechtigkeit allein aus dem Glauben kommt. Dann war überhaupt für Chriſtus kein Platz mehr in der Heilsgeſchichte. Chriſtus war umſonſt geſtorben. Wenn ſich Fricke darauf beruft, daß es das Geſetz genau ſo mache, „wie es der παιδαγωγός mit dem ihm anvertrauten Knaben thut“, ſo überſieht er dabei, daß auch der παιδαγωγός keine „wenigſtens äußere (geſetzliche) Eindämmung der Sünde“ zuſtande bringt. Von dem Standpunkte aus, welchen der παιδαγωγός und ſeine Zeitgenoſſen einnahmen, allerdings; vom chriſtlichen, oder auch nur vom geſetzlichen Standpunkte aus aber nicht, im Gegenteil, eine Stärkung und Steigerung der Sünde. Wie hätte da das Geſetz bei ſeiner vertieften Erkenntnis, bei ſeinem Mangel an jeglichem Gegentrieb und Unterſtützungsmittel eine ſolche Eindämmung der Sünde erreichen ſollen? Sodann überſieht Fricke, daß Paulus ganz unzweifelhaft das Geſetz nicht darum einen παιδαγωγός nennt, weil ſie beide dasſelbe Endziel haben, ſondern weil ſie eine in derſelben Richtung verlaufende Thätigkeit entfalten. Ausdrücklich betont er, daß der ſchließliche Zweck des Geſetzes ſei, auf Chriſtum vorzubereiten, alſo ganz verſchieden von dem iſt, den der παιδαγωγός erſtrebt und auch, wenigſtens ſcheinbar, nach der Einbildung, nach dem ſubjektiven Urteil der damaligen Menſchheit, erreicht.

Ausgeſchloſſen iſt ferner die Anſicht, daß das Geſetz den Menſchen zur Sünde reizen, ſollicitieren ſoll. Das thut weder der Gefangenwärter, noch der παιδαγωγός. Dieſe Anſchauung hat überhaupt keinen Anhaltspunkt im Text, nicht einmal einen ſcheinbaren, wie die Frickes.

Damit hatte der Apoſtel nachgewieſen, daß ſeine neue Definition auch der zweiten Forderung gerecht würde: die hohe Bedeutung des Geſetzes, die es nach der geſchichtlichen Entwickelung augenſcheinlich hatte, in ihrem ganzen Umfange zu würdigen. Seine Ausführung läßt keinen Zweifel daran übrig, daß das Geſetz ein unentbehrlicher Faktor in der göttlichen Heilsgeſchichte iſt. Und zwar hat er dieſen Beweis geführt, ohne etwas Neues über die Thätigkeit des Geſetzes ſelber vorzubringen, was nicht ſchon V. 19ᵃ geſtanden hätte. Der Unterſchied iſt nur der: V. 19ᵃ beleuchtet er, welche Bedeutung das Geſetz für die Beurteilung und Wertung der Sünde habe. V. 23 und 24 geht er darauf ein, welche Bedeutung dieſe durch das Geſetz veränderte Anſchauung über die Sünde für den Menſchen, für die Erreichung ſeines höchſten Zieles hat. Durch dieſe Wendung ergab ſich ganz von ſelber die Möglichkeit, das Geſetz in ſeinem hohen, heilsgeſchichtlichen Werte zu würdigen.

Dadurch wurde jedoch nicht das Geringſte daran geändert, daß das Geſetz abgethan ſei, ſobald das Evangelium erſchien, daß es neben dem Evangelium keine Heilsbedeutung mehr habe. Um jeden Irrtum in dieſer Beziehung zu vermeiden, ſtellt es der Apoſtel noch klar und deutlich feſt, indem er fortfährt V. 25: „Nachdem aber der Glaube gekommen iſt, ſind wir nicht mehr unter dem Zuchtmeiſter.“ Dieſe Folgerung ergiebt ſich aus der Natur der Sache. Das Geſetz hat ja nur den Charakter einer Vorſchule, einer Vorbereitungsanſtalt für den Menſchen, ihn zum Empfange der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, fähig zu machen, und es erreicht dieſes Ziel dadurch, daß es ihm den Abſtand zwiſchen ſeiner Beſtimmung und ſeinem wirklichen Zuſtande zum Bewußtſein bringt und ihn ſo in Unfreiheit verſetzt. Sobald aber der Glaube offenbart war und wir die Glaubensgerechtigkeit erlangt haben, ſind wir thatſächlich wieder frei geworden, frei in dem oben angegebenen Sinne, daß kein Widerſpruch mehr zwiſchen unſerem Wollen und Handeln beſteht. Denn mit der Erlangung des höchſten Gutes, dadurch, daß wir Chriſtum mit aller Liebe umfaſſen, ſo daß er in uns lebt und wir in ihm, haben wir auch die Kraft bekommen, die Bande der Sünde zu zerreißen und die Gebote des Geſetzes zu erfüllen. Iſt doch die Liebe des Geſetzes Erfüllung. Der Vorſchule

des Geſetzes ſind wir nunmehr vollſtändig entwachſen. Es hat ſeine Aufgabe erfüllt und iſt jetzt abgethan. Sollte es noch neben dem Evangelium eine Stelle im Heilsplane Gottes behaupten wollen, dann könnte ſeine Wirkſamkeit ja einzig und allein dahin gehen, uns wieder in den Zuſtand der Unfreiheit zu verſetzen, indem es die vollſtändige Harmonie, den vollſtändigen Einklang zwiſchen unſerem Willen und Thun, in dem unſer Leben nach der Offenbarung des Glaubens dahinfließt, wieder zerſtört. Es würde auf dieſe Weiſe mit ſeiner eigenen Aufgabe in Widerſpruch geraten, würde Selbſtzweck werden, anſtatt nur als Mittel zum Zweck zu dienen, und der ganze Heilsplan Gottes wäre zerſtört. Geſetz und Evangelium ſtänden ſich wirklich feindlich gegenüber, da das Geſetz die Freiheit, welche das Evangelium bringt, immer wieder in Knechtſchaft zu verwandeln bemüht wäre. Ein ſolches Entgegenarbeiten der verſchiedenen Heilsmittel, welche Gott zur Verwirklichung ſeines Heilsplanes anwendet, iſt aber ausgeſchloſſen. Chriſtus iſt und bleibt das Ende des Geſetzes.

Als Reſultat der vorangegangenen Abhandlung ergiebt ſich als Verhältnis von Geſetz, Sünde und Evangelium kurz zuſammengefaßt folgendes: Als uranfänglicher Heilsplan Gottes ſteht feſt, daß Gott die Menſchen aus ihrer Sündenknechtſchaft durch Chriſtum retten will. Bevor er aber dieſen Heilsweg offenbaren kann, müſſen die Menſchen ihre Sünde erſt als Sünde erkennen, muß ihnen der Abſtand zwiſchen ihrem Ziel und ihrem wirklichen Zuſtande zum Bewußtſein kommen. Dazu gab er das Geſetz. Dieſes brachte den Menſchen vollſtändige Erkenntnis ihrer Verſündigung, Erkenntnis ihrer vollſtändigen Verſchuldung und Erkenntnis ihrer vollſtändigen Ohnmacht der Sündenherrſchaft gegenüber und ließ in ihnen nur noch das Gefühl der unbefriedigten Sehnſucht nach Rettung übrig, das auf jede Selbſtgerechtigkeit verzichtet und vertrauensvoll die Rettungshand ergreifen und ſich das Heil gerne ſchenken laſſen will, wenn es ihm nur dargeboten wird. Damit war aber die Menſchheit auf das Kommen Chriſti vorbereitet. Das Evangelium konnte ſeinen Einzug halten, durch die gnadenweiſe Mitteilung des höchſten Gutes und durch die damit verbundene Mitteilung der die Sünde überwindenden Kraft des heiligen Geiſtes

die Menſchen aus ihrer Unfreiheit herausreißen, die Harmonie zwiſchen ihrem Wollen und Vollbringen wiederherſtellen und ſie ſo zu freien Kindern Gottes machen, die ihm im freien Gehorſam unterthan ſind.

2.

Das Prinzip der Individualität bei Alexander Vinet.

Von

Diviſionspfarrer **Schaumann** in Erfurt.

Wo die Namen der Verteidiger des Prinzips der Individualität genannt werden, da wird als einer der beſten und edelſten auch der des ſchweizeriſchen Theologen Alexander Vinet genannt. Scharfſinnig und geiſtvoll, warmherzig und gewiſſenhaft iſt er für das gute Recht und den unveräußerlichen Wert der menſchlichen Individualität eingetreten. Ihr die ihr gebührende Stellung zu erobern, war ihm ein Stück ſeines Lebenswerkes, an dem er unermüdlich arbeitete. Dennoch iſt Vinet mehr genannt als gekannt, und eine ſo eingehende Würdigung ſeiner Verdienſte, wie ſie ihm Martenſen in ſeiner „Ethik“ zu teil werden läßt, der erklärt, daß der religiöſe Individualismus in unſerem Jahrhunderte ohne Zweifel in Alexander Vinet ſeinen bedeutendſten und edelſten Vertreter gefunden habe, gehört noch immer zu den Ausnahmen. Zur Erklärung dieſer ebenſo befremdlichen wie bedauerlichen Thatſache laſſen ſich verſchiedene Gründe anführen. Der verhältnismäßig kleine Kreis, in dem Vinet nach eigener Wahl als Profeſſor in Baſel und in Lauſanne Zeit ſeines Lebens gewirkt hat, nicht minder die litterariſchen Verhältniſſe des franzöſiſchen Proteſtantismus, der nur über einen beſchränkten theologiſchen Leſerkreis verfügt, ſind der Verbreitung ſeiner Ideen über die Grenzen ſeines Heimatlandes hinaus nicht günſtig geweſen. Vinet ſelbſt aber war keine

Perſönlichkeit, die von ſich aus für das weitere Bekanntwerden ihrer Gedanken geſorgt hätte; ſeiner großen, ja übergroßen Beſcheidenheit widerſtrebte alles geräuſchvolle Auftreten. Niemand hat weniger verſucht, eine Rolle zu ſpielen und ſich geltend zu machen, als er. Aber auch ſeine litterariſche Eigentümlichkeit hat ihm Eintrag gethan. Er liebte es, ſeine Ideen, anſtatt in einem zuſammenfaſſenden Werke, in Eſſais und mannigfachen Zeitſchriftenartikeln niederzulegen. Auch ſeine Darſtellungsweiſe iſt nicht frei von Mängeln. Trotz ihrer Schönheit und ihres Adels, trotz der hervorragenden, in ihrer Art klaſſiſchen Diktion entbehrt ſie der Syſtematik und der ſymmetriſchen Ordnung; ſie verliert ſich nicht ſelten ins Minutiöſe, was die Überſicht erſchwert und dem Geſamteindruck hinderlich iſt. Endlich mag auch die fremde Sprache einen Teil der Schuld an dem minderen Bekanntſein des großen Waadtländer Theologen in Deutſchland tragen, wiewohl auch einzelne von den hier in Betracht kommenden Schriften ins Deutſche überſetzt ſind.

Und doch ſind die Ausführungen Vinets über die Individualität der näheren Bekanntſchaft und der weiteren Verbreitung in hohem Grade wert. Schon der in Rede ſtehende Gegenſtand erheiſcht das lebhafteſte Intereſſe als eins der wichtigſten ethiſchen Probleme, über dem die Akten noch lange nicht geſchloſſen ſind. Gerade in der Gegenwart mit ihren ſozialen Kämpfen nimmt es die geſteigerte Aufmerkſamkeit wieder in Anſpruch. Es iſt alſo im beſten Sinne zeitgemäß. Vornehmlich aber verdient die Art und Weiſe Beachtung, wie Vinet das Problem behandelt: tiefbohrend, bis auf die letzten Gründe zurückgehend; erſchöpfend in Erwägung alles deſſen, was für oder wider ſeine Theſe ſpricht; weitſpannend bis hin zu den letzten Konſequenzen. Eine ſcharfe, eindringende Dialektik fördert die Gedanken zu Tage, und eine bilderreiche, lebensvolle Darſtellung prägt ſie aus. Und nicht kalte, unintereſſierte Reflexionen ſind es, die Vinet bietet: vielmehr ſpricht aus jedem ſeiner Worte die innerſte, perſönlichſte Überzeugung. Es iſt ihm Herzensſache, was er ſchreibt; mehr noch, es iſt ihm heiligſte Gewiſſenspflicht. Das Prinzip der Individualität iſt ihm eben nicht aus abſtrakten Spekulationen herausdeſtilliert, ſondern aus

der Erfahrung des Lebens herausgeboren. Vinet wurde, wie J. Schmidt in Herzogs R.-E. 1. Aufl. treffend ausführt, durch ſeine eigene ſtark ausgeprägte Eigentümlichkeit, durch ſeine innere chriſtliche Erfahrung, durch Beobachtung anderer, durch beſondere Umſtände und Erſcheinungen, welche die Freiheit und Selbſtändigkeit des einzelnen in Anſpruch nahmen oder aber verletzten, auf die hohe Bedeutung der Individualität geführt, durch das Studium des Chriſtentums in der Überzeugung von ihrer Wichtigkeit befeſtigt und zu beſtimmterer Ausgeſtaltung eines Begriffs veranlaßt, den er allerdings im allgemeinen Sprachgebrauche vorfand. Insbeſondere war es die ganz von dem individuellen Leben ausgehende Erweckung in ſeinem Heimatskanton, die durch ſie hervorgerufenen, die Freiheit und Selbſtändigkeit des Individuums beeinträchtigenden Verfolgungen, weiterhin das immer furchtbarere Vordringen des die Perſönlichkeit und Individualität haſſenden Pantheismus, ſowie hinwieder der auch in ihm lebende Geiſt unſerer das Recht freier Individualität zurückfordernden Zeit, was mächtig dazu beitrug, ihn immer mehr von der tiefgreifenden Bedeutung dieſer Idee zu überzeugen und ihn zu bewegen, derſelben eine ausgedehnte Anwendung zu geben. — Daher denn überall der warme Pulsſchlag der perſönlichen Überzeugung. Daher die überwindende Sprache der inneren Erfahrung. Daher die ſtellenweiſe wunderbar ſchöne, hinreißende Beredſamkeit, der immer neue Wendungen, neue Bilder, neue Gründe zur Unterſtützung der verteidigten Anſichten zu Gebote ſtehen.

Noch muß hervorgehoben werden, daß Vinets Forſchungen auf dem in Rede ſtehenden Gebiete durchaus ſelbſtändig und unabhängig ſind. So nahe die Vermutung liegt, daß er die nur wenig älteren epochemachenden Arbeiten Schleiermachers, des „Philoſophen des eigentümlichen Bewußtſeins“, über den Begriff der Eigentümlichkeit gekannt habe, ſo unterliegt es doch keinem Zweifel, daß dies nicht der Fall geweſen iſt.

Vinet bemerkt in der Vorrede zu ſeiner Schrift über den Sozialismus: „Ich gehöre nicht zu den Schriftſtellern, die gleichſam überſetzt geboren werden; man muß mich überſetzen, und man wird mich überſetzen, wenn das, was ich vortrage, der Mühe

wert iſt. Habe ich nur für wenige zu ſchreiben gewußt, ſo wird vielleicht jemand die Mühe über ſich nehmen, mich einem größeren Publikum genießbar zu machen." — Die folgenden Zeilen möchten an ihrem Teile einen ſolchen Dolmetſcherdienſt thun, indem ſie den Verſuch machen, Vinets Gedanken über die Individualität ſyſtematiſch und kritiſch darzuſtellen.

Die Arbeit macht den Anſpruch, alle wichtigeren Ausſagen Vinets über den Gegenſtand berückſichtigt zu haben. Wenn auch, um ſie nicht übermäßig anwachſen zu laſſen, manch ſchönes Wort zurückgeſtellt werden mußte, ſo wird doch ein für das Verſtändnis der Vinetſchen Ideen weſentliches kaum fehlen. Vinets Ausführungen vielfach im Wortlaut wiederzugeben erſchien notwendig, da ſeine Schriften zu wenig verbreitet ſein dürften, als daß ein leichtes Nachſchlagen vorausgeſetzt werden könnte. — Dennoch wird dem aufmerkſamen Leſer ſich eine Lücke fühlbar machen. So tiefgründig Vinets Unterſuchungen über die Individualität ſind, ſo wenig iſt ſchließlich von der Übertragung derſelben aus dem Reiche des Abſtrakten in die Welt des Konkreten, von der Anwendung des Prinzips auf das Leben mit ſeinen komplizierten Verhältniſſen die Rede. Und ſo begierig man iſt, bei dieſem oder jenem im täglichen Leben eintretenden Konflikt einen Fingerzeig für die Löſung zu erhalten, ſo wird man doch in dieſer Erwartung getäuſcht. Es iſt das, wie ſogleich hier feſtgeſtellt werden ſoll, in Vinets Eigenart begründet. Er hat in ſeinen Schriften die Konſequenzen aus ſeinem Prinzip der Individualität allein auf dem Gebiete des religiöſen und kirchlichen Lebens gezogen; die Forderung der vollen Gewiſſensfreiheit in religiöſen Dingen ſowie der gänzlichen Trennung von Staat und Kirche iſt das Reſultat. Im übrigen hat er ſich darauf beſchränkt, die Grund- und Richtlinien zu ziehen und die weitere Ausführung ſowie die Anwendung dem Leſer anheimzugeben. Es iſt ihm genug, das Gold zu Tage gefördert zu haben; die Ausprägung des Metalls in die Umgangsmünzen des täglichen Lebens überläßt er anderen. Es bedarf kaum der Erwähnung, daß Vinet ſeinem oben geſchilderten Charakter gemäß für ſeine Perſon auf das Gewiſſenhafteſte die Folgerungen aus ſeiner Lehre gezogen hat. Mit dem höchſten Freimut hat er das,

was er gelehrt, auch durch die That bekannt, als die Ereigniſſe in ſeinem Heimatkanton ihn zu entſchiedener Stellungnahme nötigten. Trotzdem iſt Vinet ſtets eine ſenſible, zögernde, ja ſchüchterne Natur geweſen. Er hat Zeit ſeines Lebens eine gewiſſe Scheu nicht überwunden, für die Übertragung ſeiner Ideen auf das praktiſche Leben zu wirken, weil er fürchtete, daß ſie auf dieſe Weiſe gleichſam vergröbert und verunreinigt würden. Man wird kaum fehl gehen mit der Annahme, daß die gleiche Scheu auch in unſerem Falle ihren Einfluß geltend gemacht hat. Doch wie dem auch ſei und welches für Vinet der Grund geweſen ſein mag, daß er einen ſolchen Lieblingsgedanken wie den der Individualität, der ihn ſein ganzes Leben hindurch begleitet hat, nicht auch für andere Gebiete fruchtbar gemacht hat, und wie lebhaft man dieſe Unterlaſſung bedauern mag: Thatſache bleibt es, daß es von ſeiner Seite nicht geſchehen iſt. — So viel zum vorläufigen Verſtändnis des Folgenden.

Von Schriften Vinets kommen namentlich folgende in Betracht: Sur l'individualité et l'individualisme, in: Essais de philosophie morale et de morale religieuse, Paris 1837, p. 136 ff. (im Folgenden abgekürzt: P. M.); wiederabgedruckt in: Mélanges, Paris 1869, p. 83 ff. (abgekürzt: Mél.). Du rôle de l'individualité dans l'œuvre d'une réforme sociale, in: Essais etc. p. 156 ff., in: Mélanges p. 102 ff. Du socialisme considéré dans son principe, Genève 1846; wiederabgedruckt in: L'éducation, la famille et la société, Paris 1855, p. 410 ff. (abgekürzt: E. F.); deutſch von Hofmeiſter, Berlin 1849. Notre époque, est-elle, sous le rapport de la franchise, en progrès sur les précédentes, in: L'éducation etc. p. 392 ff. La liberté des cultes; 2. éd. Paris 1852 (abgekürzt: L. C.); deutſch von Volkmann, Leipzig 1834. Essai sur la manifestation des convictions religieuses; 2. éd. Paris 1858 (abgekürzt: E.); deutſch von Spengler, Heidelberg 1845. Verſchiedene Jahrgänge der Zeitſchrift Le Semeur (abgekürzt: S.). Andere Schriften werden an ihrer Stelle angeführt werden. — Eine dankenswerte Zuſammenſtellung der Hauptgedanken Vinets hat Astié gegeben in ſeinem Esprit d'Alexandre Vinet; 2 tomes, Lausanne o. J.

1. Begriff und Wert der Individualität.

1. Es liegt nahe, bei Vinet umfaſſende metaphyſiſche Unterſuchungen über einen Begriff zu erwarten, der einen ſo integrierenden Beſtandteil ſeiner Weltanſchauung bildet. Dies um ſo mehr, wenn man ſich der umfangreichen Erörterungen Schleiermachers über die Eigentümlichkeit in den Monologen und in der philoſophiſchen Ethik erinnert. Man wird jedoch in dieſer Erwartung getäuſcht. Nicht, daß Vinet ſich der Schwierigkeiten des Problems nicht bewußt geweſen wäre oder ſie nicht genügend gewürdigt hätte. Selbſt in der Schrift, in der er am ausführlichſten darauf eingeht, erklärt er, daß er trotzdem die eigentliche Metaphyſik des Gegenſtandes beinahe unberührt gelaſſen habe [1]). Sind ihm demnach die Schwierigkeiten wohl bekannt, ſo iſt er doch auf der anderen Seite, übrigens ebenſo wie Schleiermacher, nicht minder von der Unlösbarkeit der letzten Rätſel, welche die Individualität uns aufgiebt, überzeugt: „Die Individualität iſt ſich ihrer ſelbſt bewußt, ſie kann ſich zeigen, aber ſie kann ſich durchaus nicht definieren, und die innerſten, unfreiwilligſten Handlungen des organiſchen Lebens entziehen ſich nicht hartnäckiger unſeren Analyſen [2]).“ Zur Erklärung dieſer Zurückhaltung wird es hinreichen, daran zu erinnern, daß Vinet mit ſeiner Verteidigung der Individualität vor allem praktiſche Zwecke verfolgte, und für dieſe genügte ihm die Feſtſtellung des empiriſch Gegebenen. Darnach beſtimmt er die Individualität näher als „eine unteilbare Einheit, in dem Sinne, daß alles, was man von ihr abtrennt, nicht mehr eine Einheit, ſondern ein bloßes Bruchſtück iſt. Die Individualität ſetzt Organiſation voraus: überall, wo Organiſation iſt, iſt auch Individualität. Ein Baum iſt ein Individuum“ [3]).

1) E. F. 497. Hofm. 78.

2) Etudes sur la littérature française au XIX. siècle I, 325. Astié II, 219.

3) E. F. 457. Hofm. 42. Astié II, 222. Mit dieſer letzteren Behauptung ſteht Vinet im Gegenſatz zu Schleiermacher, der den Begriff der Eigentümlichkeit auf die menſchliche Gattung beſchränkt und ihn dem Tiere, um wieviel mehr der Pflanze abſpricht, während Vinet gelegentlich bemerkt, daß die Individualität bei den Tieren nur nicht in die Erſcheinung trete.

An anderen Stellen beſchränkt Vinet ſich auf die Näherbeſtimmung der menſchlichen Individualität: „Die Individualität, von der wir reden und die allein dieſen Namen verdient, iſt diejenige, durch welche ein Menſch, den allgemeinen Zügen nach allen Weſen ſeiner Gattung ähnlich, doch nur ſich ſelbſt genau gleicht, das, was allen gemein iſt, ſich aneignet und in ſittlicher und intellektueller Beziehung das Recht hat, ‚Ich‘ zu ſagen“ [1]). „Die Individualität iſt jene Verbindung von menſchlichen Eigenſchaften, welche ein Weſen von allen ihm ähnlichen unterſcheidet und nicht geſtattet, es mit einem von ihnen zu verwechſeln [2]).“ Aber ſogleich fährt er auch fort: „Trotz der Einfachheit dieſer Definition iſt die Individualität etwas Geheimnisvolles, deſſen genaueſte Analyſe uns nicht völlige Klarheit giebt. Hinter allen ihren Elementen, die ſich bekannt geben, giebt es noch etwas, was ſich nicht bekannt giebt. Sie haben ſie hervorgebracht, aber ſie können ſie nicht erklären. Durch die Individualität geht das Abſtrakte in das Konkrete über und werden die Gattungsnamen zu Eigennamen [3]).“ — Poſitiv eignet der menſchlichen Individualität nach Vinet neben dem Selbſtbewußtſein die Selbſtbeſtimmung. Der Menſch trägt mit dem Bewußtſein einer eigenen Exiſtenz in ſich die Überzeugung von einer perſönlichen Beſtimmung und Verantwortlichkeit. Unſer Ich fühlt ſich, es ſetzt ſich, unterſcheidet ſich von allem, was nicht Ich iſt, bejaht ſich gegenüber der Welt und dem Schöpfer, und will, um zu ſein, eigentümlich ſein [4]). Sonach iſt die Individualität das Vermögen, ſich frei und aus ſich ſelbſt heraus zu beſtimmen, unter der Form ſeines eigenen Charakters das zu ſein, was gleicherweiſe viele andere Seelen ſind [5]).

Damit geht freilich der Begriff der Individualität ſchon in den der Perſönlichkeit über. Vinet unterſcheidet zwiſchen

---

1) E. F. 468. Hofm. 51 f. Astié II, 225.

2) Man vergleiche hiermit Schleiermachers Definition: Die Eigentümlichkeit des Einzelweſens iſt die ganz beſtimmte Geſtaltung des Verhältniſſes zwiſchen den verſchiedenen Lebensfunktionen in Beziehung auf die Geſamtheit des Seins.

3) P. M. 141 f. Mél. 88 f. Astié II, 220.

4) P. M. 169. Mél. 115. E. F. 463. Hofm. 47.

5) E. 49. Spengl. 38. Astié II, 232.

beiden an einer Stelle: „Die Perſönlichkeit ſchließt die Individualität in ſich. Ein perſönliches Weſen iſt noch in vollkommenerem Maße und in höherem Grade individuell als ein unperſönliches; der Menſch iſt individueller als die Pflanze." Und einige Seiten vorher: „Das Leben, verbunden mit dem Bewußtſein des Lebens, macht die Perſönlichkeit aus; bloße Empfindung ohne Denken genügt hierzu nicht; man muß nicht nur empfinden, daß man lebt, ſondern es auch wiſſen und es ſich ſagen können. Daher iſt ein Tier keine Perſon, es wäre denn, daß man annähme, es ſage es ſich ſelbſt d. h. es denke." Auch hier übrigens wie bei der Individualität iſt uns das „Daß" durch unmittelbare Erfahrung gewiß, während das „Wie" uns ein Geheimnis bleibt: die Thatſache der Perſönlichkeit iſt ein tiefes Geheimnis wie alle Thatſachen desſelben Ranges d. h. alle, die nicht abgeleiteter Natur ſind [1]). Trotz dieſer Unterſcheidung zwiſchen Individualität und Perſönlichkeit, nach welcher dem Umfange nach jener der weitere, dieſer der engere Begriff iſt, macht Vinet doch nirgends weiter Gebrauch von ihr. In Wirklichkeit behandelt er beide Begriffe als identiſch, weil er bei ſeinen Ausführungen eben immer nur den Menſchen im Auge hat, bei dem beide ſtets unzertrennlich miteinander gegeben ſind.

Daß der Menſch, um ſich ſelbſt beſtimmen zu können, um alſo individuell zu ſein, mit *freiem Willen* ausgerüſtet ſein muß, iſt ein notwendiges Erfordernis. Vinet ſieht daher Individualität und Freiheit faſt als Korrelatbegriffe an: „Freiheit und Individualität, dieſe beiden Ausdrücke entſprechen ſich ſo genau, daß man ſie als gleichbedeutend bezeichnen kann; denn man iſt nicht frei unter der Herrſchaft von unwiderſtehlichen Geſetzen, die den Menſchen als Gattung regieren [2])." Er macht denn auch wiederholt Gebrauch von der „Gleichbedeutung dieſer Begriffe".

Hier iſt der Ort, um auch Vinets gelegentliche Bemerkungen über die alte Streitfrage der Nominaliſten und der Realiſten bezüglich des *Verhältniſſes des Individuums zu ſeinen Eigenſchaften* zu erwähnen. Ein Weſen, ſo führt er aus [3]),

1) E. F. 459, 457 f. Hofm. 43, 42. Astié II, 223, 222.

2) E. 282. Spengl. 211. Astié II, 229.

3) P. M. 140. Mél. 87.

iſt das, was es iſt, allein durch ſeine Eigenſchaften. Die bloße Exiſtenz iſt unvorſtellbar; ein Individuum, das ſeiner Eigenſchaften entkleidet iſt, iſt abſolut nichts, und die Unterſcheidung der Subſtanz vom Accidens iſt rein nominell; denn nachdem wir der Subſtanz alle ihre Accidente entzogen haben, um ſie rein für ſich darzuſtellen, bleibt uns nichts als eine leere Form, ein Schatten, die Erinnerung an etwas, das war und nicht mehr iſt. Trotz alledem muß das „Ich“ aber doch noch etwas anderes ſein als die bloße Summe ſeiner Eigenſchaften; denn Eigenſchaften müſſen durch ein Weſen getragen ſein, durch ein Zentrum zuſammengehalten werden, damit ſie nicht auseinanderfallen. Man mag behaupten, daß ein Weſen nicht ohne ſeine Eigenſchaften exiſtiere: etwas, was ſtärker iſt als alle Beweisführungen, ruft uns zu, daß dieſe Eigenſchaften noch nicht das Weſen ſind. Dieſe Idee, im tiefſten Grunde des menſchlichen Geiſtes ruhend, iſt die erſte, allgemeinſte, unveräußerlichſte unſerer Natur.

Den Sitz und den Stützpunkt der Individualität findet Vinet vor allem im Gewiſſen. Dadurch wird ſie der Sphäre der Willkür, des Handelns rein nach den ſinnlichen Trieben enthoben und erhält ſittlichen Charakter. Nicht im Verſtand, auch nicht in den Affekten ſind jene zu ſuchen. Weder das Denken mit all ſeinem Schwung noch die Leidenſchaften in ihrem ganzen Ausbruch bringen die Individualität an den Tag. Durch ein Leben der reinen Intelligenz ebenſo wie durch die Regungen der natürlichen Affekte haben wir noch nichts, was uns wirklich von unſeresgleichen unterſcheidet, was uns als perſönlich im eigentlichen Sinne des Wortes offenbart; Fähigkeiten und Inſtinkte: das ſind noch nicht wir ſelbſt. Um ſich ſelbſt zu finden, muß man tiefer hinabſteigen. Ihre wahre Perſönlichkeit empfängt die Seele einzig und allein vom Gewiſſen, dieſer Kraft des Menſchen, die Vinet anderswo [1]) näher beſtimmt als das moraliſche Prinzip, das uns unſerer Überzeugung gemäß zu handeln nötigt und das uns verurteilt, wenn wir in einer Weiſe handeln, die dieſer Überzeugung widerſpricht. Es wird zwar oft verkannt und vernach-

1) L. C. 287.

läſſigt, aber es muß doch immer wieder gehört werden, wenn man ſein Ich nicht zufälligen und fremden Einflüſſen ausliefern, ſondern von ſeinem eigenen Leben leben und man ſelbſt ſein will. Mehr noch: die Intelligenz eines Menſchen kann in Blüte ſtehen, während ſeine Individualität verdorrt und ſtirbt. Ja, wo die Individualität durch das Fehlen eines inneren Lebens in einem Menſchen verkümmert iſt, da trägt die Arbeit des Verſtandes, weit entfernt, ſie wieder zu beleben, nur dazu bei, ſie gänzlich auszulöſchen. Der Verſtand zieht uns immer mehr von der ſelbſtſtändigen, unmittelbaren Erkenntnis ab und macht ſie uns immer überflüſſiger; er holt unſere Überzeugungen von außen her, anſtatt ſie von innen zu empfangen, und zieht uns aus der Welt der unmittelbaren Eindrücke in die Welt der blaſſen Ideen hinein, ſo daß wir zuletzt allen Ereigniſſen und ſelbſt unſerem eigenen Leben wie einem Schauſpiel beiwohnen [1]).

Den Urſprung der Individualität führt Vinet unmittelbar auf Gott zurück. „Die Individualität beginnt nur mit ſich ſelbſt und ſtammt nur von Gott. Sie iſt in die Menſchheit eingepflanzt wie die Pflanze in den Boden, und ſie taucht ihre Zweige in die nährende Luft des Himmels wie die Pflanze die ihrigen darin eintaucht [2])." Wie das Gewiſſen, ſo geht auch die auf ihm baſierende Individualität zuletzt auf Gott als auf ihren Urheber zurück, da ſie als eine der elementaren Erſcheinungen unſeres Daſeins aus natürlichen Urſachen nicht erklärt werden kann.

Über die eigentümliche Thätigkeit der Individualität ſpricht Vinet ſich folgendermaßen aus: „Die Individualität empfängt, aber durch eine Kraft, die in ihr ſelbſt liegt, die ſie ſelbſt iſt, und die alles, was ſie empfängt, in ihr eigenes Weſen verwandelt. Sie erbt, aber ſie eignet an. Sie reproduziert, verhält ſich ihrerſeits gebend, mehrt das Gemeingut." „Die Macht und der Reiz der Individualität beſteht nicht ſo ſehr darin, Gedanken zu haben, die nur uns angehören, als vielmehr darin, einen Gedanken, der allen angehört, — ich ſage allen, auch die nicht ausgenommen, die

1) E. F. 401 f., 403.

2) E. F. 463. Hofm. 47. Astié II, 221.

ihn bekämpfen — auf eine Weiſe auszudrücken, die uns allein angehört: proprie communia dicere [1]).“

2. Es entſteht die Frage, und Vinet ſelbſt wirft ſie auf [2]), ob die Individualität nicht eine Unvollkommenheit des Menſchen iſt, wie der Pantheismus behauptet, ob es alſo nicht ſittliche Pflicht iſt, ſich ihrer um der Vervollkommnung willen möglichſt zu entäußern. Würde nicht die vollſtändige Übereinſtimmung des Teils mit dem Ganzen die Individualität auslöſchen? Iſt nicht ein Weſen gerade durch diejenigen Stücke individuell, die es weniger geeignet machen, ſich der großen Einheit zu aſſimilieren? Ja, ſchließt nicht der Begriff der ſittlichen Vollkommenheit den der Individualität direkt aus? Hat nicht das vollkommene Weſen nur das Merkmal der Vollkommenheit? Trotzdem muß man annehmen, daß die Individualität kein Fehler der Natur iſt. Dagegen ſpricht ſchon die Beobachtung, daß die größten Verbrecher, anſtatt eminent individuell zu ſein, es oft am wenigſten ſind, und daß umgekehrt die bedeutendſten Männer einen ſehr prononcierten und diſtinguierten Charakter gehabt haben. Die Individualität iſt nicht eine Unvollkommenheit, ſondern eine der Eigenſchaften, die an die Unvollkommenheit der menſchlichen Natur geknüpft ſind [3]). Das von Natur vollkommene Weſen entbehrt der Individualität: es hat die Vollkommenheit, fällt mit ihr zuſammen, iſt zugleich Abſtraktum und Konkretum; das abſolut laſterhafte Weſen würde ihrer ebenfalls entbehren: es hat ſeine Leidenſchaften. Das erſtere fällt mit ſeinen guten Eigenſchaften, das letztere mit ſeinen Laſtern zuſammen. Der Menſch aber, der weder in dem einen noch in dem anderen Falle iſt, muß unter den Elementen ſeines Weſens einen ſpringenden Punkt finden, der alle übrigen beſtimmt und ihnen als Mittel- und Stützpunkt dient, einen Punkt, der ihm Selbſtbewußtſein, ſeinem Willen eine Richtung und ſeinem Weſen eine Form verleiht. Er iſt eben in der unglücklich-glücklichen Lage, weder durch ſeine Tugenden noch durch ſeine Laſter

1) E. F. 463, 466. Hofm. 47, 49 f. Astié II, 221, 233.

2) P. M. 142 f. Mél. 89 f. Astié II, 220.

3) Auch Schleiermacher leugnet, daß die Individualität ein Mangel oder eine Unvollkommenheit des Menſchen ſei.

hinreichend beſtimmt zu ſein. Hier findet die Individualität ihre Stelle.

Man darf noch weiter gehen und behaupten, daß die Individualität nicht nur keine Unvollkommenheit iſt, ſondern daß ſie geradezu ein Mittel iſt, um zur Vollkommenheit zu gelangen. Man darf ſich nicht einbilden, daß ein menſchliches Weſen in dem Maße, als es ſich der Vollkommenheit nähert, weniger individuell ſei; es muß vielmehr individuell ſein, um dieſem Ziele entgegenzuſchreiten. „Es iſt ſicher, daß, wenn man von der Individualität zu ſehr abſieht, man die kräftigſte Triebfeder der Vervollkommnung wegnimmt; denn die wahre Kraft jedes Menſchen, ſein ſittliches Mark liegt in dem, was er Individuelles hat [1]).“

Ebenſowenig wie als eine Unvollkommenheit der menſchlichen Natur, kann die Individualität als eine Folge der Sünde angeſehen werden. „Wo iſt der Beweis“, fragt Vinet zuverſichtlich [2]), „daß die Individualität aus dem Böſen ſei? Daß die Sorge, ſich unabhängig von der Macht der Menge und dem Joch des Herkommens zu erhalten, daß die gewiſſenhafte Aufmerkſamkeit auf die innere Stimme, die Achtung vor der eigenen Vernunft, das ängſtliche Forſchen nach dem Wahren — daß alles dies eine Frucht der Sünde ſei? Wir behaupten, wenn auch dies alles noch nicht die Wahrheit iſt, ſo iſt es doch ein Schritt zu ihr hin, es ſind Angelder, die man ihr bietet, Unterpfänder, die man ihr giebt. Unſere Individualität iſt allerdings die Individualität ſündiger Geſchöpfe; aber wenn uns die Sünde die Individualität gelaſſen hat, ſo iſt dies das einzige Gute, was ſie uns gelaſſen hat; die Wirkung der Sünde beſteht vielmehr darin, ſie geſchwächt zu haben; ſie iſt an ſich nichts Böſes; das Übel iſt nur, daß ſie ſchwach, ja ſehr oft gar nicht vorhanden iſt; und der Ruhm des Evangeliums beſteht darin, in den einen ſie zu ſtärken, in der großen Mehrzahl ſie zu erwecken, in allen aber ſie zu läutern.“

3. Damit werden wir auf den grundlegenden und weitreichenden Wert der Individualität geführt. Vinet wird nicht müde, nach den mannigfachſten Seiten hin die Bedeutung und den Adel, die

1) P. M. 173. Mél. 118. Astié II, 223.
2) E. F. 472 f. Hofm. 56. Astié II, 225 f.

Notwendigkeit und Unerſetzlichkeit, die Heiligkeit und Unveräußerlichkeit der Individualität für den Menſchen zu ſchildern. „Die Individualität iſt die Grundlage unſeres eigenen Wertes; denn um etwas zu ſein, müſſen wir überhaupt erſt ſein, oder, mit anderen Worten, müſſen unſere Eigenſchaften uns gehören.“ „Wie wollt ihr Menſchen bekommen, wenn ihr nicht zuvor wieder Individuen bildet? Die Individualität verwiſchen heißt ſo viel als die Menſchheit, die menſchliche Wirklichkeit verwiſchen. Der Geſellſchaft Individuen wiedergeben heißt ſo viel als ihr Menſchen wiedergeben. Der Menſch iſt in der That Menſch nur unter der Bedingung, daß er er ſelbſt iſt. Durch das, was er Eigentümliches hat, liebt, glaubt, gehorcht er. Der abſtrakte Menſch hat von all dieſem nur den Schein. Er iſt ein Baum ohne Mark, ein Körper ohne Knochen, die allgemeine Form des Menſchen, aber nicht der Menſch.“ „Individualität iſt Menſchſein, iſt Leben. Wer nicht ein individuelles Leben lebt, lebt nicht wirklich und bietet den betrogenen Blicken nur das Scheinbild eines menſchlichen Weſens dar. Er vereitelt ſeine Beſtimmung, denn er bringt ſein Daſein zu wie ein Schatten ohne Wirklichkeit; die Geſellſchaft lebt an ſeiner Statt kraft einer Vollmacht, die er ſich hat entreißen laſſen.“ Das gilt inſonderheit für das religiöſe Leben des Menſchen: „Er duldet es, daß die Geſellſchaft die Verbindungen abſchneidet, die der Schöpfer des Menſchen zwiſchen ſich ſelbſt und ſeinem Geſchöpfe hergeſtellt hatte; denn nicht mit der Geſellſchaft, ſondern mit dem Individuum ſteht Gott in Verbindung, und fällt das Individuum weg, ſo findet Gott — wenn ich mich ſo ausdrücken darf — niemanden, an den er ſich wenden kann. Der Menſch verliert ſich in jedem Sinne des Worts, wenn er den individuellen Charakter aufgiebt; denn wenn auch die Individualität nicht das Heil, noch das Unterpfand des Heils iſt, ſo iſt ſie doch die unerläßliche Bedingung desſelben. Es giebt kein religiöſes Leben, mithin auch kein Heil ohne die Individualität, und der Glaube, der uns zu Gott hinführt, beginnt damit, uns zu uns ſelbſt zurückzuführen. Man muß Menſch ſein, um Chriſt zu werden[1]).“

1) Etudes sur B. Pascal 103. Astié II, 221. S. V, 138. Astié II, 231. E. F. 471. Hofm. 54f. Astié II, 230f.

Und wie das religiöſe Leben, ſo verdankt der Menſch der Individualität auch, was er ſonſt Großes und Gutes hat. Die Individualität iſt die Bedingung für alle Großthaten in der Welt, Bedingung für die großen Schöpfungen auf dem Gebiet der Kunſt, Bedingung für alle bedeutenden Geiſteswerke. Der Ruhm hat ſtets nur der Individualität angehört; denn um ihn zu erwerben, dazu gehört Kraft, und dieſe findet ſich nur in individuellen Charakteren [1]).

Wert und Würde der Individualität treten noch mehr in die Erſcheinung, wenn man erwägt, was der Menſch ohne ſie ſein würde. „Allerdings kann die Individualität unter der Überzahl erliegen, ſich ergeben, Verzicht leiſten; aber alles, was ihr Eintrag thut, thut dem Menſchen ſelbſt Eintrag; und wenn die Aufzehrung vollſtändig ſein könnte, ſo würde der Name Menſch höchſtens noch einen empfindenden Organismus bezeichnen, der mit einem Denkapparat verſehen iſt. Die beiden Eigenſchaften: Menſchſein und Individualität ſind unzertrennlich; keine von beiden geht zu Grunde ohne die andere; und eine unſerer angelegentlichſten Sorgen, wie auch eine der höchſten Aufgaben der Erziehung iſt, das Individuum zu erhalten, um den Menſchen zu erhalten [2]).“

Kein Weſen bleibt vollkommen individuell, aber jedes Weſen bringt in die Welt irgend einen Teil von Individualität mit ſich. Jeder Menſch iſt von der Natur mit Individualität begabt worden; und wenn dies ſo häufig nicht in die Erſcheinung tritt, ſo iſt daran zum großen Teil unſere verkehrte Erziehung ſchuld, die aus dem urſprünglichen Original eine blaſſe Kopie zu machen ſtrebt. Man betrachte ein menſchliches Weſen, bevor das Nivellierinſtrument über dasſelbe hinweggegangen iſt; man ſtudiere ein Kind, das noch nicht durch das große Abtötungsſyſtem, das man Erziehung nennt, vernichtet iſt: und man wird auch bei den unbedeutendſten Individuen das Streben der Vorſehung erkennen, aus jedem ein Weſen zu machen, das ſich von allen übrigen unterſcheidet, eine kleine Welt für ſich [3]). Daher bleibt es Zeit unſeres

1) P. M. 145. Mél. 92.
2) E. F. 463f. Hofm. 47f. Astié II, 221f.
3) P. M. 144. Mél. 91f.

Lebens unſere Pflicht, da, wo Erziehung und Geſellſchaft unſere Individualität verwiſcht haben, ihre urſprüngliche Geſtalt wieder herauszuarbeiten. „Jeder Geiſt hat wahrſcheinlich ihm eigentümliche Ideen; aber nicht jeder Geiſt dringt durch jene aufeinanderfolgenden, von den Ideen eines anderen oder der ganzen Welt gebildeten Schichten, von denen die unſrigen immer bis zu einer gewiſſen Höhe bedeckt ſind, bis zu ſeinen eigenen Ideen hindurch. Es handelt ſich alſo darum, bis zu ſich ſelbſt zu gelangen. Der Bohrer für dieſe Art von arteſiſchen Brunnen iſt weder die Logik noch die Analyſe, die wohl bei gewiſſen Gegenſtänden uns bis zur Wahrheit führen können, aber nicht bis zu uns ſelbſt. Dieſer Bohrer, dem ich keinen Namen zu geben verſuche, iſt etwas Urſprünglicheres und weniger Zuſammengeſetztes. Er iſt ein gewiſſer Mut des Geiſtes oder vielleicht des Charakters, der nicht immer die Geſchickteſten oder die Weiſeſten auszeichnet.“ In Summa: „Jeder Menſch hat, wohl oder übel, ſeine Individualität, aber nicht jeder Menſch hat Individualität [1].“

Es iſt ſchon kurz erwähnt worden, welch' hohe Bedeutung Vinet der Individualität für unſer religiöſes Leben beilegt. Hier muß noch beſonders des perſönlichen Verhältniſſes zwiſchen Gott und dem Individuum gedacht werden, das dieſes weit über die lebloſe Kreatur hinaushebt. Vinet redet davon in faſt an die Myſtik des Mittelalters anklingenden Worten. Ein Weſen, ſo führt er aus [2]), das mit dem Bewußtſein des Ich ausgeſtattet iſt, iſt eben dadurch vollſtändig, wie Gott, und gilt mehr als alle Welten zuſammen, welche, da ſie in Gott ſind, zu ihm nicht hinzugezählt werden können, während Gott und der Menſch, oder vielmehr Gott und ein Menſch ſich addieren und zwei ausmachen. Das war die Aufgabe des Menſchen, ſein Ruhm, ja ſelbſt Gottes Ruhm, daß er ſich des Ichs bediente, um das mit Verdienſt zu thun, was das Univerſum ohne Verdienſt thut, nämlich freiwillig mit dem göttlichen Ich ſich zu verbinden. Ohne die Exiſtenz des menſchlichen Ich gäbe es keine Harmonie in den Dingen, keine

1) Etudes sur B. Pascal 104, 103. Astié II, 222.
2) P. M. 163 f. Mél. 109 f.

wirkliche Übereinſtimmung, weil Übereinſtimmung Dualität vorausſetzt. Gott bliebe, wenn man ſich ſo ausdrücken darf, unvollſtändig, wie das Licht ohne den (es auffangenden) Blick, wie der Raum ohne die Materie, wie eine Gleichung mit nur einem Gliede. Wenn man nicht fürchten müßte, falſch verſtanden zu werden, ſo könnte man behaupten, daß das menſchliche Ich eine weſentliche Bedingung des göttlichen iſt und daß in einem gewiſſen moraliſchen Sinne der Menſch zu Gott gehört.

Kein Wunder, wenn unter ſolchen Umſtänden die Individualität als ein unveräußerliches und unerſetzliches Gut des Menſchen erſcheint. „Die Individualität iſt unveräußerlich; einmal in der Berührung mit ſeinesgleichen entfaltet, bleibt das Individuum ein moraliſches Weſen, das, durch ſich ſelbſt, Beziehungen zu dem Geſetz der Pflicht, zu dem Unendlichen, zu Gott hat [1]." „Eine Individualität hat nicht zwei Ausgaben [2]." „Es giebt unmögliche Opfer. Es iſt kein Zweck denkbar, der das Opfer der ſittlichen Exiſtenz, der Individualität aufwiegen oder rechtfertigen könnte. Man kann alles hingeben: den Ruhm, das Vermögen, das Leben, ſelbſt die Ehre; aber ſich in den tiefſten Tiefen ſeines Weſens opfern, ſich aus der Zahl der Lebendigen auslöſchen, dem zuſtimmen, daß man nichts mehr gilt weder vor Gott noch vor ſich ſelbſt, ſich ſelber ſeine Realität leugnen, nur noch die Realität des Menſchengeſchlechts kennen, ein abſtraktes, ideales, unverantwortliches Weſen, das durch ſich ſelbſt keine Beziehung zu Gott hat und das in ſeinem Schoß wie in einem Abgrund ohne Boden unſer Unendliches und unſere Ewigkeit verſchlingt ... dies Opfer auf einem Altar ohne Gott kann der Menſch, der ſich ſelbſt achtet d. h. der Gott in ſich verehrt, niemandem darbringen, nicht einmal der Geſellſchaft, käme ſie und ſtellte ſich ihm dar, geſtützt auf ſeine ganze Vergangenheit, ausgerüſtet mit ſeiner ganzen Zukunft. Verlangt alles vom Menſchen im Namen der Menſchheit oder, wenn euch die Rede beſſer gefällt, im Namen der humanitären

---

1) Etudes sur la littérature française au XIX. siècle I, 282. Astié II, 223.

2) S. XIII, 30. Astié II, 223.

Intereſſen, alles, ausgenommen ſeine Würde, verantwortlich zu ſein, und ſeine perſönlichen Beziehungen zu Gott [1])."

Die angeführten Äußerungen, die ſich leicht noch um ein Beträchtliches vermehren ließen, mögen genügen, um erkennen zu laſſen, wie hoch Vinet den Wert und die Bedeutung der Individualität anſchlägt. Sie iſt ihm die Grundlage unſeres Weſens, das Rückgrat unſerer Perſönlichkeit, das Mark unſeres Geiſtes, ſie iſt Menſchſein, iſt Leben; ohne ſie iſt der Menſch nur ein Schemen, ein Nichts. Sie iſt, wie die Bedingung aller Großthaten und Geiſteswerke, ſo auch in religiöſer Beziehung die unerläßliche Bedingung des Heils. Wie ſie von Gott ſtammt, ſo tritt durch ſie der Menſch zu Gott in ein perſönliches Verhältnis wie kein anderes Geſchöpf. Sie intakt zu erhalten oder nötigenfalls wiederherzuſtellen, iſt unſere heilige Aufgabe; um ſo mehr, als ſie ein unerſetzliches Gut, der höchſte Schatz unſerer Natur iſt.

4. Wenn die Individualität von ſolch grundlegender und weittragender Bedeutung iſt: führt ſie dann aber nicht notwendig zum Individualismus d. h. zum Egoismus? Man hat Vinet öfter dieſen Vorwurf gemacht. Jedoch ſehr mit Unrecht. Er ſelbſt verwahrt ſich wiederholt ſehr entſchieden gegen eine derartige Folgerung: „Die Individualität iſt nicht der Individualismus. Dieſer bezieht alles auf ſich ſelbſt, ſieht in allen Dingen nur ſich ſelbſt; die Individualität beſteht nur deshalb darauf, ſelbſt ſein zu wollen, um überhaupt etwas zu ſein." „Der Individualismus und die Individualität ſind zwei geſchworene Feinde; der erſte: Hemmnis und Verneinung jeglicher Geſellſchaft; die zweite: ihr ſchuldet die Geſellſchaft alles, was ſie an Saft, Leben und Realität hat." „Nirgends betreibt der Individualismus ſeine Geſchäfte beſſer als da, wo die Individualität fehlt." „Gott hat die Individualität und nicht den Individualismus gewollt." „Wer hat uns geſagt, daß in der Individualität nur Trennendes und Iſolierendes, nicht auch Bindendes und Einendes liegt? Wie lange wird man noch Individualität und Individualismus verwechſeln?" „Die Menſchen, die ſich mit der größten Hingebung den Intereſſen

---

1) P. M. 175f. Mél. 120f. (Astié II, 223.)

aller gewidmet haben, waren ſicherlich individuell; ſo ſehr iſt es wahr, daß die Individualität nicht der Egoismus iſt [1])."

Allerdings kann nicht geleugnet werden, daß thatſächlich die Individualität der Anlaß zu vielfachen Spaltungen in der Geſellſchaft wird und daß auf dieſe Weiſe dem Individualismus Vorſchub geleiſtet wird. Aber, bemerkt Vinet dagegen, wenn dies wirklich der Fall iſt, ſo iſt doch die Individualität nicht die Quelle dieſer Spaltungen; ſie würde ſolche überhaupt nicht hervorrufen, wenn nicht der Egoismus, als deſſen Weſen Vinet an anderer Stelle dies bezeichnet, daß er ſeine Befriedigung in der Abſonderung des Individuums ſucht, hinzuträte, mit dem ſie ſich verwickelt und vergiftet. — So würde die Verbannung der Individualität doch vielleicht das geringere Übel ſein, da alsdann mit ihr auch jene beklagenswerten Spaltungen verſchwinden würden? Allein, entgegnet Vinet, eine Geſellſchaft, aus der die Individualität verbannt wäre, würde darum nicht friedlicher ſein, weil ja mit der Unterdrückung der letzteren nicht auch der Egoismus unterdrückt wäre. Ja, der Egoismus würde dabei ſogar ſeine Rechnung finden, weil er ſich jenes ganzen Raumes bemächtigen würde, der durch den Abgang der geiſtigen und ſittlichen Individualität in den Seelen leer geworden wäre; die menſchliche Natur würde ſich ſomit für die Unterdrückung der Individualität dadurch rächen, daß ſie ſich verſchlechterte [2]).

5. Damit ſind Begriff und Wert der Individualität nach allen Seiten feſtgeſtellt und gegen mögliche Einwürfe verteidigt. — Überblicken wir das Bisherige nochmals, ſo iſt klar, daß Vinets Verdienſte bei dieſer Feſtſtellung nicht ſowohl auf dem metaphyſiſchen als auf dem ethiſchen Gebiete liegen. Seine Stärke beruht nicht ſo ſehr in der logiſchen Begriffsbeſtimmung als vielmehr in der praktiſchen Wertung der Individualität. Auf jenem Gebiete dürften ſeine Ausführungen über das bis dahin (eigentlich ſchon ſeit Leibniz)

---

1) P. M. 143 f. Mél. 90. Astié II, 223. — Etudes sur B. Pascal 102. Astié II, 224. — E. XI. Astié II, 224. — P. M. 151. Mél. 98. Astié II, 229. — E. 370. Spengl. 276 f. Astié II, 230. — P. M. 145. Mél. 92. Astié II, 224.

2) E. F. 468. Hofm. 51 f. Astié II, 225.

Bekannte nirgends hinausragen, wenn es auch, wie bei einem ſolchen Geiſte nicht anders zu erwarten iſt, an mancher treffenden Bemerkung nicht fehlt. Dagegen hat Vinet unzweifelhaft das Verdienſt, klar und beharrlich mit der vollen Energie ſeines Denkens und der ganzen Kraft ſeiner Beredſamkeit die hohe ethiſche Bedeutung der Individualität herausgeſtellt, ſie als unveräußerlichen Schatz des Menſchen aufgewieſen, ſie zur Grundlage des menſchlichen Handelns und ihre Pflege und Erhaltung zur Gewiſſenspflicht gemacht zu haben. Man hat Vinet häufig mit Schleiermacher verglichen; wenn irgendwo, ſo hat man hier ein Recht, ihn den Schleiermacher des franzöſiſchen Proteſtantismus zu nennen. Wie Schleiermacher in die deutſche, ſo hat Vinet in die franzöſiſche Theologie das Prinzip der Individualität als wiſſenſchaftlichen Faktor eingeführt. Wohl war, wie J. Schmidt in Herzogs R.-E. 1. Aufl. bemerkt, Vinet nicht der erſte, der hier die Bedeutung der Individualität geltend machte. „Vor und unabhängig von ihm war dies ſchon durch die von England ausgehende Erweckung geſchehen, die nicht nur das ganze chriſtliche Leben, ſondern auch die kirchlichen Formen auf das Prinzip der Individualität gründete. Doch geſchah dies teils ohne klares Bewußtſein über das letztere, teils fehlte es an einer theoretiſchen Begründung desſelben. Vinet gab beides.“ Was aber den Wert ſeiner Arbeiten neben denen Schleiermachers angeht, ſo wird man dem Urteil Rüeggs in Herzogs R.-E. 2. Aufl. nur beiſtimmen können, daß der franzöſiſche Theologe die Kunſt des „médailler les pensées“ vor dem Begründer der neueren deutſchen Theologie jedenfalls voraushatte. Immer aber werden Vinets ſelbſtändige und geiſtreiche Ausführungen über die Individualität ein überaus intereſſantes und wertvolles Seitenſtück zu denjenigen Schleiermachers und ſeiner Nachfolger bilden [1]).

Schon an dieſer Stelle muß nun aber auch auf einen Mangel in Vinets Ausführungen aufmerkſam gemacht werden, der gleichſam

1) Übrigens iſt Vinet von Kant, von dem er ſonſt mannigfache Anregung empfangen hat, in dieſem Punkte unbeeinflußt geblieben, dies um ſo mehr, als ja Kant das Prinzip der Individualität faſt völlig unberückſichtigt läßt.

die Kehrſeite der Medaille iſt: über dem Begriff des Individuellen im Weſen des Menſchen wird der des Identiſchen d. h. des in allen urſprünglich Gleichen und allen Gemeinſamen vernachläſſigt. Das Individuelle — ſagt jemand — iſt ja nur der eine Pol, um den ſich unſer Leben dreht, der aber allein die Achſe unſeres Daſeins nicht feſthalten kann; der andere Pol, den das Identiſche konſtituiert, iſt von gleicher Bedeutung für uns, darum gehören beide zuſammen; beides ſind gleich notwendige Angeln, um den Kreislauf der menſchlichen Exiſtenz in dem richtigen Geleiſe zu erhalten. Gewiß, nicht das könnte man Vinet gerechterweiſe zum Vorwurf machen, daß dieſe letztere Seite des menſchlichen Weſens bei ihm vor der Individualität zurücktritt; es war ſein gutes Recht, ſie als bekannt vorauszuſetzen, wo es ihm auf die Reſtituierung der verkannten und unterdrückten Individualität ankam. Auch liegt die Sache nicht ſo, daß ihm die Identität entgangen wäre. Er ſelbſt erinnert, wie wir geſehen haben, bei der Definition der Individualität daran, daß der Menſch den allgemeinen Zügen nach allen Weſen ſeiner Gattung ähnlich iſt; und ein anderes Mal [1]) erklärt er, die Idee des Menſchen ſei nur dann vollſtändig, wenn ſie die beiden Merkmale der Individualität und der Menſchheit umfaßt und vereinigt. Allein es iſt nicht bloße ſtillſchweigende Vorausſetzung, nicht bloße Zurückſtellung der Identität, um die es ſich handelt, ſondern durch die einſeitige Hervorkehrung des Begriffs des Individuellen wird das Identiſche als Faktor des menſchlichen Weſens faſt ganz vernachläſſigt; es hat nirgends einen irgendwie nennenswerten Einfluß in Vinets Syſtem. Schon die überaus ſeltene Erwähnung der Identität beweiſt das. Dieſe faſt völlige Eliminierung muß ſich notwendigerweiſe rächen, da nun das Korrektiv für etwaige unberechtigte Anſprüche der Individualität fehlt. Zwar in dem Bisherigen iſt von der Tragweite dieſes Mangels naturgemäß noch wenig zu ſpüren; er tritt aber in die Erſcheinung, wenn wir nun das Verhältnis der Individualität zur Geſellſchaft, wie es Vinet ſich vorſtellt, näher ins Auge faſſen.

1) E. 300. Astié II, 243.

2. Die Individualität und die Geſellſchaft.

1. Es entſteht die wichtige Frage: wie verhält ſich die Individualität, wenn ſie mit anderen Perſonen, mit der menſchlichen Geſellſchaft in Berührung kommt; und umgekehrt: welche Stellung nimmt die Geſellſchaft zur Individualität ein? Bisher werden die Ideen Vinets ſchwerlich auf ernſthaften Widerſtand geſtoßen ſein, wo die Überzeugung von dem Wert und der Bedeutung der Individualität faſt zum Gemeingut unſerer Zeit geworden iſt. Jetzt aber ſcheiden ſich die Geiſter in zwei große Heerlager, je nachdem ſie dem Individuum oder der Geſellſchaft die erſte Stelle einräumen. Auf dieſem mehr praktiſchen Gebiete tritt nun Vinets Bedeutung voll in die Erſcheinung.

Vinet hat in einem glänzenden, oft bewunderten Gleichnis das wechſelſeitige Verhältnis zwiſchen dem Individuum und der Geſellſchaft, wie es ſein ſoll, gleichſam das ideale Verhältnis gezeichnet. „Es verhält ſich mit der ins Leben der Religion oder des Denkens verflochtenen Seele wie mit einem auf die Wogen geſchleuderten und mitten durch den Ocean die Ufer einer neuen Welt ſuchenden Fahrzeuge. Dieſer Ocean iſt die Geſellſchaft, die religiöſe oder die bürgerliche. Sie trägt uns, wie der Ocean, als eine flüſſige Maſſe, auf welcher das Fahrzeug nach ſeinem Willen Furchen zieht, ohne irgendwo Fuß zu faſſen. Der Ocean trägt das Fahrzeug, aber er kann es auch verſchlingen und verſchlingt es wirklich bisweilen. Die Geſellſchaft verſchlingt uns noch öfter; aber ſie trägt uns doch, und wir können nicht ans Ziel gelangen, ohne von ihr getragen zu werden; denn ſie iſt dem Meere gleich, das, weniger flüchtig als die Luft und weniger dicht als die Erde, uns gerade im rechten Maße nachgiebt und im rechten Maße Widerſtand leiſtet, um unſeren Lauf zu dem gewünſchten Ziele aufrecht zu erhalten, ohne ihn zu hemmen. Unſer Ziel iſt nicht der Grund des Meeres, ſondern das Ufer. Indem wir dieſe tiefen Gewäſſer durchfurchen, müſſen wir uns hüten, in ihren Tiefen zu verſchwinden. Es iſt genug, wenn wir dem Elemente, das uns trägt, den Kiel unſeres Fahrzeuges überlaſſen. Man kann auf dem Ocean der Geſellſchaft wie auf dem Ocean des Erdballs untergehen, und es wäre unnütz, angeben zu wollen,

auf welchem der beiden die Schiffbrüche häufiger ſeien. Das Fahrzeug, das ein jeder von uns berufen iſt zu lenken und zu erhalten, iſt die Individualität." — „Ich bewundere alſo das Fahrzeug und den Ocean; allein ein anderer, nicht ich, ſammelt und mißt die Wogen des großen Abgrunds, mein Fahrzeug aber iſt mein. Noch mehr: der Ocean iſt für das Fahrzeug geſchaffen, nicht das Fahrzeug für den Ocean; die Hauptſache, der Zweck iſt, daß das Fahrzeug lande, d. h. daß der individuelle Menſch, der allein in unmittelbarer Beziehung zu Gott ſteht und der eigentliche Gegenſtand von Gottes Schöpfungswerk iſt, ſeine Beſtimmung erfülle; die Geſellſchaft wirkt dazu mit, indem ſie den Menſchen trägt; aber er iſt unterſchieden von der Geſellſchaft, er darf ſich nicht mit ihr vermengen; und wehe ihr wie ihm, wenn ſie ihn verſchlingen ſollte [1])."

Hiermit hat Vinet ſein Programm entwickelt. Er hat das normale Verhältnis zwiſchen der Individualität und der Geſellſchaft beſtimmt, das Maß der Abhängigkeit und Unabhängigkeit der erſteren von der letzteren feſtgeſtellt und die beiderſeitigen Grenzen feſtgelegt, die keine von beiden, ohne Schaden zu nehmen, überſchreiten darf. Auf der einen Seite ſtellt er die Abhängigkeit des Individuums ins Licht: wir bedürfen der Geſellſchaft, ja, wir können ohne ſie überhaupt nicht an das Ziel unſerer Entwickelung gelangen. Sie beſitzt auch gerade die Eigenſchaften, die nötig ſind, um uns an das erwünſchte Ziel zu bringen: ſie hat die Fähigkeit, uns zu tragen, ohne uns feſtzuhalten; ſie giebt uns im rechten Maße nach und leiſtet wiederum auch im rechten Maße Widerſtand. Auf der anderen Seite freilich betont Vinet mit aller Entſchiedenheit die Rechte, die Unabhängigkeit und Selbſtſtändigkeit der Individualität: es beſteht ein weſenhafter Unterſchied zwiſchen dem Individuum und der Geſellſchaft. Das Individuum hat ſeinen Zweck in ſich ſelber und nicht in der Geſellſchaft. Es hat daher auch die heilige Pflicht der Selbſterhaltung. Die Geſellſchaft iſt für den Menſchen, nicht der Menſch für die Geſellſchaft gemacht. Letztere aber vergißt dies nur zu oft, wirft

1) E. F. 465, 467. Hofm. 48f., 50f. Astié II, 234.

ſich zum Zweck auf und drückt alsdann das Individuum zum bloßen Mittel für ihre Abſichten herab. Ja, ſie ſcheut ſich nicht, es zu verſchlingen und zu vernichten.

Dies die Grundlinien von Vinets Ideen über das wechſelſeitige Verhältnis von Individualität und Geſellſchaft. Es iſt unſere nächſte Aufgabe, ſie noch ſchärfer zu beſtimmen und die Folgerungen zu hören, die er daran knüpft.

2. Was zunächſt die Abhängigkeit des Individuums von der Geſellſchaft betrifft, ſo wäre es thöricht, ſie beſtreiten zu wollen, und Vinet iſt weit entfernt davon, wiewohl man ihm derartiges öfter unterſtellt hat. Vielmehr läßt er der Geſellſchaft in dieſer Beziehung volle Gerechtigkeit widerfahren, ja geſteht ihr weit mehr zu, als man bei ſeiner entſchiedenen Parteinahme für die Individualität erwarten ſollte. Freilich gewinnt er dadurch, daß er der Geſellſchaft giebt, was ihr zukommt, auch die Möglichkeit und das Recht, ihre Übergriffe ſpäter um ſo energiſcher in die Schranken zu weiſen.

Das Individuum verdankt der Geſellſchaft unendlich viel. Zwar führt Vinet, wie wir ſahen, den Urſprung der Individualität unmittelbar auf Gott zurück; aber damit will er in keiner Weiſe leugnen, daß ſie auch der Menſchheit bedarf, ja daß ſie ohne die Menſchheit überhaupt nicht exiſtieren könnte. Die Geſellſchaft iſt das unentbehrliche Mittel für die Entfaltung der Individualität. „Wir glauben durchaus nicht mehr an ſpontane Zeugungen, in der intellektuellen Sphäre ſo wenig wie in der phyſiſchen Welt; das individuellſte Werk iſt bis zu einem gewiſſen Punkte ein Werk der ganzen Welt; die Solidarität erſcheint überall wieder, unbeſchadet der Freiheit: Gott hat es ſo gewollt [1]." „Der Menſch kommt unter dem Geſetz der Solidarität zur Welt, und die Geſellſchaft iſt für den Menſchen, was der Erdboden für die Pflanze iſt [2]." Wie kein Talent, kein Genie, keine ausgedehnte Wirkſamkeit ohne Individualität möglich iſt, ſo können ſie doch auf der

---

1) Etudes sur la littérature française au XIX. siècle II, 450. Astié II, 235.

2) E. 300. Astié II, 243.

anderen Seite ſich nicht entfalten ohne jene Gedanken, die allen Menſchen und allen Zeiten angehören [1]). „Das Denken des Individuums bildet ſich weder außerhalb der Geſellſchaft noch ohne ſie [2]).“

Daher iſt auch nicht wegzuleugnende hiſtoriſche Thatſache, daß der Menſch von Anfang an auf die Geſellſchaft angelegt und angewieſen iſt. Vinet entwickelt ſeine Anſichten hierüber am Anfang ſeiner Schrift vom Sozialismus: Indem Gott den Menſchen ſchuf, hat er auch die Geſellſchaft geſchaffen; die Eigenſchaften, die Kräfte und die Bedürfniſſe, womit er ihn verſehen hat, bezeugen hinlänglich, daß es für den Menſchen nicht bloß nicht gut, ſondern auch nicht möglich war, allein zu bleiben. Der Bürger liegt dem Keime nach ſchon im Menſchen; die Idee der Geſellſchaft iſt in derjenigen der menſchlichen Natur eingeſchloſſen. Vielleicht iſt vom Standpunkt der urſprünglichen Unſchuld und Glückſeligkeit das Wort „Geſellſchaft“ nicht ganz das richtige; „Gemeinſchaft“ wäre beſſer. Jene ſcheint etwas weniger Bewußtes, weniger Freies, weniger Geiſtiges und Innerliches anzuzeigen; ſie iſt in gewiſſer Beziehung ein Schutzbündnis, was bei der Gemeinſchaft nicht der Fall iſt. Doch wie dem auch ſei: Thatſache iſt, daß an dem Bedürfnis des Menſchen nach Geſelligkeit auch der Sündenfall nichts geändert hat. In Geſellſchaft zu leben iſt auch nach dem Fall immer noch eine weſentliche Bedingung und Ergänzung des menſchlichen Daſeins. Nach wie vor iſt die Geſellſchaft die Bedingung aller Entwickelungen, ſelbſt der erhabenſten. Der Zuſtand geordneter Geſellſchaft iſt der allein normale; der vorgebliche Naturzuſtand iſt ein widernatürlicher [3]).

Wie hier, ſo ſpricht Vinet auch ſonſt mit den ſtärkſten Worten die Unentbehrlichkeit der Geſellſchaft für das Individuum aus: „Gott hat den Menſchen mit dem Menſchen verknüpft; er hat gewollt, daß der Menſch nur durch dieſe Berührung zum Menſchen würde; er hat an den ſozialen Staat die Entwickelung aller

---

1) E. F. 466. Hofm. 49 f. Astié II, 233.
2) Etudes sur B. Pascal 102. Astié II, 235.
3) E. F. 416—419. Hofm. 4—7.

unſerer ſeeliſchen und geiſtigen Fähigkeiten geknüpft; er hat die Geſellſchaft für den Menſchen ebenſo weſentlich gemacht wie ſein Herz und ſein Gehirn; er hat ihn nur als Genoſſen gewollt und geſchaffen, und ebenſo wie er ihn ſeiner Natur nach zu einem zuſammengeſetzten Weſen durch die unauflösliche Vereinigung von Körper und Seele gemacht hat, ſo hat er ihn auch ſeiner Natur nach ſozial geſchaffen, indem er bewirkt hat, daß ſein Charakter als Menſch von dem als Genoſſe abhängt. Man ſieht, die Wichtigkeit der Geſellſchaft iſt groß [1])." „Es iſt unmöglich", führt Vinet ein anderes Mal [2]) aus, „von der Innigkeit, womit jedes menſchliche Weſen in tauſend andere Weſen verflochten iſt, nicht überraſcht zu ſein. In moraliſcher wie in phyſiſcher Beziehung haben wir Vorfahren, haben wir eine Genealogie. Ideen, Charakter, Temperament, nichts gehört ausſchließlich uns an, nichts geht einzig von uns aus. Die Wurzeln von allem, was wir ſind, verlieren ſich in eine ferne Vergangenheit, hüllen ſich in ein undurchdringliches Dunkel, und ihre außerordentliche Feinheit wie ihre weite Entfernung entziehen ſich unſeren Blicken. Der unbedeutendſte Zufall, eine Begegnung, ein Wort, eine verlorene oder gewonnene Minute in frühester Vergangenheit haben beſtimmt, was wir ſein werden. Vom Urſprunge des Menſchengeſchlechts an haben hundert aufeinander folgende Geſchlechter uns zubereitet und geformt. Jeder von uns iſt in ſeinem eigentümlichen Charakter und der Form ſeiner Exiſtenz die Summe und der Ausdruck unzähliger Elemente, unter denen neben den unmerklichſten perſönlichen und Familien-Vorkommniſſen die gewaltigſten Ereigniſſe wie der Umſturz ganzer Reiche und die Bewegungen auf dem Gebiete des Geiſtes erſcheinen. Die Gegenwart wirkt auf uns ein wie die Vergangenheit. Wir leben geiſtig vom Borgen; der Geiſt unſerer Zeit macht uns ungeheure Vorſchüſſe, die wir annehmen müſſen, wir mögen wollen oder nicht. Wir machen Schulden in der Wiege, und wenn wir dahin kommen, es gewahr zu werden, ſo iſt es nicht mehr Zeit, ſie zu bezahlen. Wenn es uns möglich

1) P. M. 171. Mél. 117. Astié II, 232.
2) E. F. 459—461. Hofm. 43—45.

wäre, eine Scheidung zwiſchen dem, was uns eigentümlich, und dem, was uns von außen hinzugefügt iſt, vorzunehmen, wenn wir uns von den Vorſtellungen, die wir empfangen haben, trennen, und auf eigene Koſten zu denken beginnen könnten: ſo könnten wir auch dies nur mit einem Organ thun, zu deſſen Verfertigung eine ganze Welt beigetragen, deſſen Gebrauch eine ganze Welt uns gelehrt hat. Wie wir es immer anfangen mögen: wir ſterben zahlungsunfähig. — — Und nicht nur iſt jeder Geiſt von allen anderen, als von einer Geſamtheit, abhängig; ſondern auch die einzelnen Seelen ſtehen nach einer undurchdringlichen Vorherbeſtimmung miteinander in Zuſammenhang. Jeder Geiſt hat in einem anderen ſeinen Vater oder Urheber, und hinwiederum iſt jede Individualität von einiger Bedeutung ſchöpferiſch. Man möchte ſagen, daß bis zum Zeitpunkt einer geheimnisvollen Begegnung oder Verbindung jede Seele — nach Platos Ausdruck — nur die Hälfte einer Seele ſei. — — Dieſe Art der Solidarität, obgleich weniger beachtet und augenfällig als die andere, iſt darum nicht weniger wichtig."

Wollen wir uns nun darüber beklagen, daß die Individualität nicht allein thätig iſt, ſondern auch empfängt, daß ſie den abſoluten Anfang nicht in ſich ſelbſt hat, mit der Freiheit nicht auch die Unabhängigkeit beſitzt? Das ſei ferne, antwortet Vinet [1]). „Dieſe Bedingtheit des menſchlichen Daſeins iſt ihm ebenſo weſentlich, als die Individualität es für unſere Menſchennatur iſt. Das Weſentliche beſteht nicht darin, andere nicht auf ſich einwirken zu laſſen, ſondern darin, im richtigen Verhältnis entgegenzuwirken; ebenſowenig darin, nichts ſchuldig zu ſein, ſondern darin, zurückzugeben. Nun aber dienen ſelbſt die Gaben, die wir annehmen, dazu, daß wir unſererſeits geben können, und wenn wir nichts empfingen, hätten wir wenig zu geben. In jedem Falle müſſen wir dieſes Zuſammenwirken oder dieſe Antinomie der Individualität und der Überlieferung, des allgemeinen und des perſönlichen Denkens als einen jener Gegenſätze (dualité) annehmen, aus denen unſere Natur zuſammengeſetzt iſt und die durch nichts vertilgt werden können.

1) E. F. 464. Hofm. 48.

Weder das eine noch das andere dieſer beiden Momente kann gänzlich verſchwinden.“ Übrigens kehrt der Gedanke der Antinomieen in der menſchlichen Natur häufig bei Vinet wieder.

Aus den mitgeteilten Citaten erſieht man, wie Vinet durchaus nicht der einſeitige Individualiſt iſt, zu dem man ihn wiederholt geſtempelt hat. Selbſt ein überzeugter Sozialiſt kann ſchwerlich umfaſſender und warmherziger die Vorzüge der Geſellſchaft und ihre Unentbehrlichkeit für das Individuum vertreten. Vinet erklärt es deshalb auch für wertvoller, daß man uns wieder mit der Geſellſchaft verbinde, als daß man uns lehrt, auf ſie zu verzichten, oder beſſer geſagt, daß man uns zu überreden ſucht, wir könnten auf ſie verzichten. Dem Tiere allein iſt's gegeben, ſich ſelber genug zu ſein; der Menſch iſt an den Menſchen gekettet [1]).

3. Nun aber die andere Seite: die *Selbſtändigkeit des Individuums gegenüber der Geſellſchaft!* Konnte bisher die Notwendigkeit und der Nutzen der Geſellſchaft für das Individuum unumwunden anerkannt werden, ſo iſt dies doch in der Folge nicht mehr möglich. Die Geſellſchaft begnügt ſich nicht mit der Rolle, die ihr von Rechts wegen zukommt. Sie überſchreitet ihre Grenzen und dringt in das Gebiet der Individualität unberechtigterweiſe ein. Sie verſchiebt das Verhältnis zwiſchen ſich und der Individualität immer mehr zu ihren Gunſten. Sie wirft ſich zur Herrin auf, wo ſie nur dienende Magd ſein ſollte, und entwürdigt die Königstochter zum Aſchenbrödel. Sie ſieht ſchließlich in der Individualität ihre geſchworene Feindin und ſucht ſie mit allen ihr zu Gebote ſtehenden Mitteln zu unterdrücken und, wenn möglich, zu vernichten. Sie ſtrebt darnach, ſich an ihre Stelle zu ſetzen und die ihr nicht zukommenden Rechte einer Perſon zu erlangen. Ihre letzte ausgeſprochene oder unausgeſprochene Forderung iſt die, daß die Individualität zu Gunſten der Geſellſchaft auf ihre ſelbſtändige Exiſtenz verzichten, ſich penſionieren laſſen ſoll, wie Vinet es einmal ausdrückt. Das iſt der Kern des Streites! Viele ſind blind gegen die drohende Gefahr; um ſo mehr iſt es Pflicht, ihnen die Augen zu öffnen. Es iſt

---

1) S. XIII, 408. Astié II, 235.

unmöglich, im Folgenden auch nur die hauptſächlichſten Belegſtellen wiederzugeben, in denen Vinet dieſen Kampf gegen die Prätenſionen der Geſellſchaft mit bewunderungswürdiger Kunſt und nimmer müder Energie führt. Hier iſt er ganz in ſeinem Element, und einen beredteren Anwalt hat die bedrängte Individualität nimmer gehabt. Überallhin geht er der Geſellſchaft nach, verfolgt ſie bis in ihre letzten Bollwerke und weiſt ihren unheilvollen Einfluß für die Individualität und ihr verderbliches Beſtreben in den verſchiedenſten Richtungen auf.

„Jemand hat geſagt, wir werden als Originale geboren und wir ſterben als Kopieen; das iſt nur zu wahr. Die Geſellſchaft ſtrebt darnach, ſich das, was jedem ihrer Glieder zu eigen gehört, zu aſſimilieren und infolgedeſſen zu abſorbieren; oder beſſer geſagt: die weniger kräftigen Individualitäten werden genötigt, das Wenige, was ſie empfangen haben, in den allgemeinen Fonds zu werfen. Wer mehr hat, iſt weniger bereit zu geben. Aber das Beiſpiel, das Vorurteil, das Intereſſe, alle die Kräfte, die von ſeiten der großen Menge aufgeſtellt werden, haben mit den weniger feſt gegründeten Seelen leichtes Spiel [1].“

Das Streben der heutigen Geſellſchaft geht dahin, das Konkrete dem Abſtrakten zu opfern und die Individualität zu neutraliſieren. Man kann das auf den mannigfachſten Gebieten erkennen und verfolgen. Schon auf dem der S p r a c h e. Vinet verwertet die ja auch ſonſt häufig gemachte Beobachtung, daß in der Redeweiſe vielfach das Abſtraktum an die Stelle des Konkretums getreten iſt, trefflich für ſeinen Zweck. Man redet in der Gegenwart von „litterariſchen Notabilitäten“, „induſtriellen Kapazitäten“, von „künſtleriſchen Spitzen“, „intellektuellen Mächten“ u. ſ. w., wo natürlich überall Perſonen gemeint ſind. Das kann nichts Zufälliges oder rein Grammatiſches ſein; der Grund für dieſe Erſcheinung muß in den Dingen ſelbſt liegen. Dieſe Spracheigentümlichkeiten verraten, daß man es auf die Vernichtung oder zum wenigſten auf die Neutraliſation der Individualität abgeſehen hat. Eine Sprechweiſe, die die Eigenſchaft an die Stelle

1) P. M. 144. Mél. 91.

ihres Trägers, den Modus an die Stelle der Subſtanz ſetzt, und die eine Perſon in eine Sache umformt, muß einem analogen Streben in der Philoſophie entſprechen. Der Geiſt muß eine neue Art und Weiſe haben, die Dinge zu ſehen, gemäß welcher das Weſen vor ſeiner Eigenſchaft verſchwindet, nur noch in gewiſſem Sinne ihr Träger iſt und allein noch als Agens einer allgemeinen Funktion in einer intellektuellen Geſamtheit oder in einem ſozialen Ganzen Intereſſe einflößt. Dieſe Thatſache iſt allmählich zu ſtande gekommen. Zuerſt ließ man das Individuum in der Klaſſe verſchwinden, man entzog ihm ſeine Realität und übertrug ſie auf die Gattung; jetzt giebt man auch dieſe preis, und wir ſehen die Realität von dem Individuum, das doch in der eigentlichen Bedeutung des Wortes allein real iſt, auf die Eigenſchaft übergehen, die, losgelöſt vom Individuum, doch nichts iſt. Heutzutage leben die Ideen, die Ideen ſind Weſen, und das Individuum iſt nichts weiter als eine neutrale Subſtanz, ein indifferentes Subſtrat, mit dem man nicht weiter rechnet [1]). — Eine ähnliche Beobachtung kann man auf dem Gebiet der Geſchichte machen. Auch hier abſtrahiert man von den Perſönlichkeiten und ſetzt an ihre Stelle die Ideen. Man findet für die Ereigniſſe Geſetze, dann für dieſe Geſetze wieder Geſetze, und von der ſo erreichten Höhe achtet man nicht mehr auf die einzelnen Individuen. — In der Poeſie ſind die realen Perſönlichkeiten, die Weſen mit Fleiſch und Blut, nur noch Träger von Ideen; die Idee iſt der Held des Gedichts: ſie kämpft, ſie tötet, ſie erobert Städte, ſie gründet Staaten. Man verfertigt ein Gedicht nach einer vorgefaßten Idee, der man dann Perſonen anpaßt, die faſt ebenſo abſtrakt ſind wie ſie ſelbſt. Vielleicht wird man in kurzem die Idee offen zum Helden eines Dramas oder eines Epos machen, was allerdings den Tod der Poeſie bedeuten würde. — Im geſelligen Leben iſt, merkwürdig genug, die Individualität geächtet, während der Individualismus auf dem Throne ſitzt. Das reale Weſen, das lebt und Herz und Gewiſſen hat, iſt nahe daran, überhaupt geleugnet zu werden, es darf ſich nur noch in dem großen Ganzen

1) Man beachte, daß dies und das Folgende vor 60 Jahren geſchrieben iſt. Eine faſt prophetiſche Schilderung der Gegenwart!

lebend fühlen, von dem es einen Teil bildet. Dieſer ſoziale Pantheismus läßt ihm nicht mehr Perſönlichkeit, als ſie der Tropfen im Ocean hat; das iſt kein Menſch mehr, das iſt eine Ziffer, eine Quantität, eine Funktion, höchſtens ein Beſtandteil. Früher waren die Individuen Medaillen, bei denen ſelbſt die abgenutzten noch ihren Wert hatten: heutzutage ſind ſie Thaler oder dicke Sous, bei denen es dem Kaufmann keine Freude mehr macht, während er ſie durch die Finger gleiten läßt, auf ihre Prägung zu achten. Man hält es für nützlich, daß bei den Individuen zu ſtark hervortretende Eigenſchaften verſchwinden und daß alle ausſpringenden Winkel zu einſpringenden werden, daß jeder ſich nur im Sinne der Geſellſchaft bildet, die zwar ſeiner Talente, ſeines Vermögens und ſeiner Kräfte, aber nicht ſeiner ſelbſt bedarf. So gleichen denn die Menſchen Buchexemplaren, die alle mit ein und derſelben Schrift gedruckt ſind, aber nicht mehr jenen Handſchriften des Mittelalters, denen der Abſchreiber, obwohl treu, doch etwas von ſeinem Charakter und faſt von ſeinem Denken mitzuteilen verſtand. — Die herrſchende Metaphyſik iſt nicht die Urſache, ſondern vielmehr die Folge jener Tendenz. Bei ihrer unbeſtimmten Phyſiognomie und dem geringen Maß ihrer wiſſenſchaftlichen Strenge iſt ſie mehr ein Sentiment als ein Syſtem. Ihr Beſtreben, überall die Abſtraktion an die Stelle der konkreten Exiſtenzen und die idealen Formen an die Stelle der Körper zu ſetzen, läßt ſie natürlich keinen Einfluß irgend welcher Art auf einen moraliſchen Zuſtand üben, von dem ſie von Anfang an nur das Symptom geweſen iſt. — Werfen wir endlich noch einen Blick auf die Politik, ſo iſt in der Regierung der Staaten die Verkörperung der Macht in einer Perſon eine faſt abgeſchaffte Thatſache[1]). Der Staat iſt nicht mehr eine gut oder ſchlecht regierte Familie, ſondern ein mehr oder weniger gut zuſammengeſetzter Mechanismus. Die Geſetze, die Prinzipien, die Syſteme und die Meinungen d. h. Ideen haben den Platz jener lebendigen Kräfte eingenommen, bei denen ſelbſt ihre Launen die Gegenwart einer Perſönlichkeit fühlen ließen. Auch die am ſtärkſten organiſierten Weſen erſtreben in der Gegenwart

---

1) Es redet ein Republikaner!

nichts weiter als eine Idee zu repräſentieren. Einſt verbargen die Menſchen die Ideen, jetzt verbergen die Ideen die Menſchen.

So zeigt ſich, wohin man auch blicken mag, überall das gleiche Beſtreben der Geſellſchaft, alles zu nivellieren, was ihr Widerſtand zu leiſten ſcheint, und die Individualität nach Möglichkeit unwirkſam zu machen. Kein Zweifel: wenn dieſe Prinzipien ſich bis in ihre letzten Konſequenzen ausleben könnten, ſo würde die Entwickelung damit endigen, daß ſie der Geſellſchaft alle Charaktere und die ganze Perſönlichkeit des Individuums raubten [1]). Man darf es ſich nicht länger verbergen: in dem geſellſchaftlichen Syſtem, wie es die Neuzeit ausgebildet hat, giebt es eine fortwährende Verſchwörung gegen unſere Individualität [2]).

Leider kommt der Menſch dieſem Streben der Geſellſchaft häufig noch entgegen. Vornehmlich durch ein Doppeltes: durch eine moraliſche Schwäche und durch einen intellektuellen Irrtum. — Unſer ſittlicher Verfall ſtrebt unaufhörlich darnach, die Kraft der Individualität zu vermindern und die Macht der Geſellſchaft zu vermehren; und wenn die Verſuchung, ſich abzuſchließen, einige beſchleicht, ſo teilen faſt alle die entgegengeſetzte Neigung, ſich aufzugeben [3]). Der Menſch beſitzt eine traurige Fähigkeit, ſich der Geſellſchaft zu aſſimilieren und ſich ihr unterzuordnen, und zwar ſo weit, daß er zuletzt die Knechtſchaft, in die er ſich begeben hat, kaum noch als ſolche empfindet. Das Vorurteil, vermöge deſſen wir alle unſere Urteile dem erſten beſten Eindruck unterwerfen, die Gewohnheit, durch die wir unſere Gegenwart von unſerer Vergangenheit abhängig machen und ſie durch dieſe knechten laſſen, und das Beiſpiel, bei dem wir andere in unſeren Handlungen und Gedanken nachahmen: dieſe drei ſind es namentlich, die von ſeiten der Geſellſchaft hierzu mitwirken. In dem Maße, als dieſe Kräfte über uns triumphieren, muß unſere Perſönlichkeit ſchwächer werden, das allgemeine Ich das wirkliche Ich aufzehren. Zum wenigſten vollzieht ſich eine einzigartige Vermiſchung oder Aſſimi-

1) P. M. 136—141, 146—150. Mél. 83—88, 93—96.
2) E. F. 400.
3) E. F. 464. Hofm. 48.

lation. Das Individuum macht ſich die Ideen und Beſtrebungen aller zu eigen und verwandelt ſie in ſeine Subſtanz, in succum et sanguinem. Ja, es geht ſo weit, ſich einzubilden, daß es ſeine eigenen Ideen ſeien; es verliebt ſich leidenſchaftlich in ſie bis zu dem Grade, daß es in dieſem erborgten Charakter hoch individuell erſcheint und ſich und andere über ſein wahres Weſen täuſcht. Dies ganze Beieinander von Ideen und Empfindungen iſt das Individuum und iſt es nicht; das Leben aller iſt mit dem ſeinigen identifiziert und auf den Stamm ſeiner Perſönlichkeit gepfropft. Aber je vollſtändiger die Identifizierung und die Illuſion iſt, um ſo mehr verſchwindet eben dadurch die Individualität; das urſprüngliche und wirkliche Ich verſinkt immer mehr unter dem Gewicht alles deſſen, was man ihm zu tragen giebt [1]). So kommt es dahin, daß nur wenige Menſchen Eigentümer ihrer Meinung ſind; ſehr wenige ſind ſelbſt nur im ſtande, Rechenſchaft davon zu geben; ja, ſehr wenige haben ſich eine Meinung auch nur durch Nachdenken angeeignet, nachdem ſie ſie von einem anderen empfangen haben. Es gehört zum guten Ton, eine Meinung zu haben: darum verſieht man ſich damit, wie man ſich mit einer Wohnung verſieht; man iſt der Mieter ſeiner Meinung. Man ſtirbt dann freilich auch nicht an ihrem Tod, weil ſie eben keinen Teil von unſerem Leben bildete [2]).

Verſchlimmert wird die Lage der bedrohten Individualität noch, wenn zur Schwäche der Irrtum kommt und die Geſellſchaft auch dadurch unerwartete Hilfe erhält, daß man Individualität und Individualismus miteinander verwechſelt und nun für die Unterdrückung beider plädiert. „In dem Verhältnis zwiſchen der Geſellſchaft und der Individualität iſt die Gefahr auf ſeiten der letzteren, und der erſteren zu Hilfe kommen heißt, dem Sieger zu Hilfe kommen. Das thun in der That heutzutage hervorragende Männer, die die Individualität mit dem Individualismus verwechſelt zu haben ſcheinen, und die, mit Recht erſchrocken über die Verwüſtungen des einen, ohne hinreichende Überlegung

1) S. V, 138. Astié II, 241 f.
2) E. F. 401; vgl. Etudes sur B. Pascal 103. Astié II, 221.

die Abſchaffung der anderen daraus gefolgert haben; als ob es nötig wäre, den Menſchen ſeiner ſelbſt zu entkleiden, um ihn ſeiner Ungerechtigkeit zu entkleiden; als ob die beiden Elemente, die wir ſoeben genannt haben, ein und dasſelbe Element ſind; als ob man den Menſchen für den Gebrauch der Geſellſchaft nicht anders geeignet machen könnte, als indem man ihn vernichtet. In welchem Sinne immer es dieſe Denker verſtehen, ſie gehen zu weit; unter welchem Geſichtspunkt auch man die menſchliche Perſönlichkeit anſieht, ſei es als Sitz des Willens oder als Sitz des Denkens: die Geſellſchaft kann von ihr eine vollſtändige Abdankung weder fordern noch erwarten [1])."

4. Ehe wir Vinets glänzende Verteidigung der Individualität gegen die unberechtigten Forderungen der Geſellſchaft weiter verfolgen, müſſen wir zuvor noch einen Blick auf ſeine Anſchauung vom Weſen des Sozialismus werfen d. h. der Lehre, die dieſe Forderungen zum Syſtem erhoben hat. Der Sozialismus iſt nichts anderes als die Lehre von der Negation der Individualität oder von dem Aufgehen des Individuums in der Maſſe. Im Sozialismus offenbart ſich der Egoismus der Geſellſchaft ebenſo wie der Egoismus des Individuums im Individualismus. Zu allen Zeiten hat ja, legt Vinet dar [2]), die politiſche (geſellſchaftliche) Inſtitution, die doch auf der Individualität gegründet iſt, das Beſtreben gehabt, ſchwer auf dieſe ihre Baſis zu drücken. Sie hat ſozuſagen das Feld, das die Saaten des individuellen Lebens in ſich barg, gepflaſtert und hat ihnen nur geſtattet, durch die zwiſchen den Steinen gebliebenen Zwiſchenräume einige arme und dürftige Schößlinge hervorzutreiben. Freilich hat ſie damit nichts weiter gethan, als daß ſie rückhaltslos ihrer Natur gehorcht und ohne Widerſtand ihrer Schwerkraft nachgegeben hat. Allein unſerem Jahrhundert blieb es vorbehalten, eine unfreiwillige Übertreibung in ein Syſtem zu bringen, eben das Syſtem des Sozialismus.

Vinet hat ſeiner Bekämpfung eine beſondere Schrift gewidmet, die ſchon oft citierte: Du socialisme considéré dans son principe. Sie iſt ſein letztes und reifſtes Werk, das uns einen Blick in

1) P. M. 156 f. Mél. 102 f.
2) S. V, 139. Astié II, 242.

ſeine tiefſten Gedankengänge thun läßt, freilich auch wohl das am wenigſten ſyſtematiſche und darum am wenigſten leicht zu leſende. So lehrreich ein näheres Eingehen auf dasſelbe wäre, ſo müſſen wir dies uns doch hier verſagen und uns auf das für unſere Zwecke Weſentlichſte beſchränken. — Das Prinzip, die Grundidee des Sozialismus beſteht in nichts anderem, als in der Identifizierung des Menſchen mit der Geſellſchaft. Er verfährt, wie wenn der Menſch und die Geſellſchaft ſtatt zwei nur ein Weſen wären, als ob die Geſellſchaft nichts anderes wäre als ein Menſch in der Mehrzahl; er führt alle ihre Verſchiedenheiten auf eine bloße Verſchiedenheit der Zahl zurück. Seine Lieblingsidee iſt nicht die Zweiheit, ſondern die Einerleiheit. Im Gegenſatz dazu weiſt Vinet die Grundverſchiedenheit oder die Zweiheit von Menſch und Geſellſchaft nach. Giebt es auch dieſe Zweiheit nicht in der idealen Geſellſchaft und im Stande der Unſchuld, ſo doch ſeit dem Sündenfall. Und dieſe Zweiheit iſt nicht bloß eine faktiſche, ſie iſt auch eine weſentliche. Die Intereſſen beider decken ſich nicht gegenſeitig; die Geſellſchaft wird in gewiſſem Sinne auch ein Individuum, das als ſolches individuelle Intereſſen hat, und dieſe ſind von den Intereſſen eines beträchtlichen Teils der Individuen, die ſie in ihrem Schoß birgt, verſchieden. Wichtiger noch als dieſer Konflikt, der immer noch, weil nur äußere Intereſſen im Spiel ſind, durch ein freiwilliges Verzichten des Individuums auf ſeine Rechte gegenüber der Geſellſchaft gelöſt werden kann, iſt ein anderer, den das Gewiſſen an den Tag bringt. Werden auch in vielen, vielleicht in den meiſten Fällen die Reſultate, zu denen der Menſch gelangt, mit denjenigen der organiſierten Geſellſchaft, des Staates, zuſammentreffen, ſo wird doch in anderen ein Zwieſpalt ſtattfinden, bei dem der Menſch ſeine ſittliche Überzeugung, die Wahrheit um des Gewiſſens willen nicht opfern darf, um die geſtörte Einheit wiederherzuſtellen, ſolange noch anerkannt wird, daß der Menſch für die Wahrheit geſchaffen iſt, ſie ſuchen und finden und ſein Leben nach ihr einrichten ſoll. Ebenſowenig verfügt die Geſellſchaft über Mittel und Wege, ſolche Konflikte friedlich und ohne Gewaltthätigkeit zu löſen. Darnach iſt es klar: es beſteht infolge des erſten Sünden-

falls, d. h. wenn man die menſchliche Natur nimmt, wie ſie iſt, eine Zweiheit zwiſchen dem Menſchen und der Geſellſchaft, und auf gewiſſen Punkten iſt dieſe Zweiheit unreduzierbar. Die beharrliche Verkennung dieſer Wahrheit hat zum Sozialismus geführt, deſſen Charakteriſtikum eben die Identifiʒierung des Menſchen mit der Geſellſchaft iſt. Nach richtiger Logik iſt der ſozialiſtiſche Staat je nach den Sitten und der Naturanlage eines Volkes entweder eine Kaſerne oder ein Kloſter. Der ſozialiſtiſche Staat iſt notwendigerweiſe kommuniſtiſch in dem Sinne, daß er allein Eigentümer iſt und die Individuen auf die Nutznießung nach Maßgabe ihres Verſtandes oder ihrer Nützlichkeit beſchränkt ſind. Der ſozialiſtiſche Staat legt allen ſeine Religion, ſeinen Geſchmack, ſeine Philoſophie, wenn er eine ſolche hat, auf. Mit einem Worte, der ſozialiſtiſche Staat nimmt zum Vorbild eine Familie, deren Kinder ewig minderjährig ſind [1]). — Das ganze Altertum, das anfänglich eine prieſterliche Verfaſſung hatte, iſt nachmals ſozialiſtiſch geworden. Die früher durch das Prieſtertum unterjochte und herabgewürdigte Menſchheit verbeſſerte ihren Zuſtand in der Weiſe, daß ſie eine Knechtſchaft gegen die andere vertauſchte, d. h. daß ſie ſich dem politiſchen Sozialismus in die Arme warf. Die alten Religionen, weit entfernt, die Bande des Sozialismus zu lockern, trugen nur dazu bei, ſie feſter zu ziehen, und auch die Philoſophie war nicht im ſtande, dem Prinzip der Individualität die Oberhand zu verſchaffen. Erſt das Chriſtentum hat den antiken Sozialismus vernichtet. Es hat die Rechte der Individualität unzerſtörbar wiederhergeſtellt, — wovon ſpäter des näheren die Rede ſein wird. Allein ein neuer Sozialismus iſt in unſerer Zeit erſtanden. Sollte er ſich des modernen Bewußtſeins bemächtigen, er würde weit unwahrer, unſittlicher, irreligiöſer und verderblicher ſein, als es der Sozialismus in den Zeiten des Altertums je hat ſein können. Während man den antiken Sozialismus in gewiſſer Weiſe als einen Fortſchritt, als den notwendigen Übergang von der Familie zum Staat anſehen kann, iſt der moderne

1) Vgl. die ähnlichen Ausführungen in: Liberté religieuse et questions ecclésiastiques, S. 482f. Astié II, 246f.

ein Rückſchritt, ein Fall, ein Abfall, weil er nach dem Chriſtentum und der durch dasſelbe wiederhergeſtellten Freiheit des Individuums kommt. Deshalb beſteht auch ein tiefer Unterſchied zwiſchen dem ſittlichen Zuſtand der alten und der neuen Sozialiſten. Jene hatten Glauben und Hoffnung, dieſe nicht. Der antike Sozialismus ſchuf: er gründete den Staat, der moderne wirkt nur negativ: er zerſtört den Menſchen. Jener war geiſtiger Natur, dieſer iſt materialiſtiſch. Jener war nur eine Thatſache, dieſer iſt ein logiſches, abgeſchloſſenes Syſtem, nicht der Begeiſterung, nur des Fanatismus fähig. Bei jenem galt es für ſchön, alles ſeiner Überzeugung aufzuopfern, hier gilt nur die Aufopferung der Überzeugung. Und weil der moderne Sozialismus ſeinen Urſprung in chriſtlichen Nationen hat, darum iſt er unſittlicher und irreligiöſer als der heidniſche. Die alten Sozialiſten waren wenigſtens Polytheiſten, die neuen werden Pantheiſten, d. h. Atheiſten ſein. Mit dem Sozialismus verbindet ſich nämlich der Pantheismus; er iſt gleichſam ſeine metaphyſiſche Grundlage und iſt abwechſelnd bald die natürliche Ergänzung, bald das Prinzip des Sozialismus; doch jenes häufiger als dieſes. Heutzutage treten beide miteinander auf; wo der eine ſich zeigt, muß ſofort auch der andere erſcheinen. In beiden Fällen wird die Perſönlichkeit geleugnet; man kann ſie nicht dem Menſchen abſprechen und Gott einräumen, noch umgekehrt Gott verſagen und für den Menſchen gelten laſſen, denn dieſe beiden Perſönlichkeiten ſtehen zu einander im Wechſelverhältnis. In allen Fällen beflecken ſich Sozialismus und Pantheismus gegenſeitig durch ihre Vereinigung; der erſtere dient dem letzteren, der letztere dem erſteren zur Verurteilung. — Das ſind in kurzen Strichen die Gedanken aus dem überaus reichen Inhalt der oben genannten Schrift, ſoweit ſie an dieſer Stelle in Betracht kommen.

5. Gegen dies Syſtem des Sozialismus wie überhaupt gegen die unberechtigten Anſprüche der Geſellſchaft gilt es nun mit aller Kraft Front zu machen. Und zwar ſowohl um des Individuums als auch um der Geſellſchaft willen; denn für beide würde der Sieg jener den Untergang bedeuten.

Das Individuum darf zunächſt um ſeiner ſelbſt willen ſeine Individualität nicht dem Moloch der Geſellſchaft opfern. Denn

das Individuum iſt — das iſt Vinets unermüdlich wiederholte Theſe — nicht um der Geſellſchaft willen gemacht, ſondern die Geſellſchaft um des Individuums willen. Daher iſt das Individuum in dem gleichen Maße wertvoller wie die Geſellſchaft, als der Zweck wertvoller iſt wie das Mittel. Das Individuum hat ſeinen Zweck in ſich ſelber, was die Geſellſchaft von ſich nicht ſagen kann. Das Individuum und nicht die Geſellſchaft iſt der höchſte und letzte Endzweck der ethiſchen Entwickelung. Denn das Individuum allein iſt zur perſönlichen Gottesgemeinſchaft berufen, während die Geſellſchaft immer nur in einem indirekten Verhältnis zu Gott ſteht; ebenſo erwartet nicht die Geſellſchaft, ſondern allein das Individuum beim Gericht ewige Seligkeit oder ewige Verdammnis. Folgende Ausführungen Vinets, die als die prägnanteſten aus einer Reihe analoger ausgewählt ſind, werden dies erhärten.

Man behauptet, das Individuum exiſtiere einzig und allein für die Geſellſchaft. Aber, repliziert Vinet [1]), wie will man das beweiſen? Man hat zur Unterſtützung dieſer Lehre nur einen Sophismus: in dem Konflikt der Intereſſen müſſe das Individuum der Geſellſchaft weichen; denn wenn das Intereſſe zweier mehr gelte als das eines einzigen, um wieviel mehr dann das Intereſſe aller! Allein das Individuum iſt nicht die Individualität! Weit entfernt, dem Intereſſe aller zu widerſprechen, kann die Individualität vielmehr als das Intereſſe aller angeſehen werden. Die Frage iſt keineswegs die, zu wiſſen, ob das Individuum ſeinen Vorteil dem Allgemeinwohl unterordnen muß, — wer könnte daran zweifeln? — ſondern ob das Individuum es ſelbſt bleiben, ihm ſeine Integrität erhalten werden muß. Und während jene Behauptung unbeweisbar iſt, iſt dieſe ſehr wohl zu beweiſen. Um wieviel natürlicher iſt es doch, wenn man die Tiefe des Ichs in jedem Menſchen erwägt und wenn man das Dogma von ſeiner Unſterblichkeit gelten läßt, nun auch zuzugeſtehen, daß die Geſellſchaft weit mehr für den Menſchen als der Menſch für die Geſellſchaft geſchaffen iſt. — „So lange, als der Menſch unſterblich iſt, iſt er mehr wert als die Menſchheit, die es nicht iſt. So

1) P. M. 170f. Mél. 116.

lange das Individuum ein Gericht jenſeits dieſer Welt erwartet, iſt es größer als die Geſellſchaft, die nichts dergleichen erwartet. Es kann keine Gleichheit zugeſtehen zwiſchen ſich ſelbſt, das ein Weſen (un être) iſt, und der Geſellſchaft, die kein Weſen, ſondern eine Einrichtung (un arrangement) zwiſchen den Weſen iſt. Es empfindet, daß die Subſtanz es über die Form hinaushebt, und das, was bleiben muß, über das, was nicht bleibt. Die Unſterblichkeit der Seele entthront die Geſellſchaft und legt ſie, zweifellos nicht dem Individuum, wohl aber der Individualität zu Füßen [1]." „Wenn man vernünftigerweiſe einen Widerſpruch zwiſchen dem Individuum und der Geſellſchaft aufſtellen könnte, ſo würden wir keinen Anſtand nehmen, zu ſagen, das Individuum ſei edler als die Geſellſchaft. Das will gewiß nicht ſagen, daß ein einzelner allen vorzuziehen ſei. Es bedeutet vielmehr, daß die Geſellſchaft für den Menſchen gemacht iſt; daß der Menſch oder, wenn man will, das menſchliche Geſchöpf, die menſchliche Natur der Zweck der Geſellſchaft iſt, ohne die der einzelne Menſch ſich weder entwickeln noch ſich vervollkommnen noch folglich ſich zu Gott nahen kann. Die Geſellſchaft iſt für jeden Menſchen ein ſeiner Thätigkeit gegebener Schauplatz, eine ſeinen Tugenden dargebotene Gelegenheit, eine ſeinem Egoismus entgegengeſetzte Schranke, eine ihm über mehrere Geſetze ſeiner Natur gemachte Offenbarung. Das Bewunderungswürdige dabei iſt, daß er deſto mehr Herr ſeiner ſelbſt iſt, je mehr er ſich ſeinen Brüdern hingiebt; daß er deſto freier iſt, je geſelliger er iſt; daß er deſto mehr empfängt, je weniger er fordert; endlich, daß er deſto mehr er ſelbſt iſt, je weniger er ſich angehört. Die menſchliche Perſönlichkeit und die Geſellſchaft, weit entfernt, ſich zu hindern, unterſtützen vielmehr einander. Die Pflicht iſt der Durchſchnittspunkt beider Kräfte. Die Individualität und die Soziabilität wachſen miteinander und vervollkommnen ſich gegenſeitig in der Erfüllung und in dem Dienſt der Pflicht. Jedes Opfer, das der einen auferlegt wird, iſt ein Verluſt für die andere [2]." — Nichtsdeſtoweniger bleibt

1) P. M. 163. Mél. 109. Astié II, 236.
2) S. XV, 94. Astié II, 236.

es aber dabei, daß das Individuum etwas Höheres iſt als die Geſellſchaft und deswegen auch nicht Mittel für ihre Zwecke werden darf. „Gott hat aus Liebe zu allen Menſchen gewollt, daß ſie eine Geſellſchaft bildeten. Er hat für dieſe Weſen die Ordnung beſtimmt, die ihnen am beſten war, aber er hat nicht die Weſen für die Ordnung geſchaffen.“ „Die Geſellſchaft exiſtiert in keiner Weiſe außerhalb des Individuums; ſie iſt in dem Individuum ſelber als ein Trieb, ein Bedürfnis, ein Attribut; die Geſellſchaft iſt der Menſch, der ſeinesgleichen ſucht [1]).“ Ja, Vinet erklärt es für Heidentum, für Irreligioſität oder wenigſtens für einen völligen Mangel an geiſtigem Weſen, wenn man in der Geſellſchaft (Aſſoziation) etwas anderes als eine von der Vorſehung für die individuelle Vervollkommnung, d. h. für die Vervollkommnung aller Individuen beſtimmte Einrichtung ſieht. Macht man dieſe Einrichtung, die nur Mittel iſt, zum Zweck, ſo kann man ſicher ſein, daß das, was Zweck war, nicht einmal mehr Mittel ſein wird, d. h. daß niemals die individuelle Vervollkommnung fortgeſetzt werden wird, wie es bei dem entgegengeſetzten Syſtem der Fall ſein kann. Die Nation, oder was in dieſem Falle dasſelbe iſt, die Geſellſchaft kann der Gegenſtand meiner Pflicht, meiner Hingebung ſein, aber ſie iſt darum noch nicht mein Zweck. Sie ſoll es nicht ſein; ſie iſt zu eng, um den ganzen Menſchen in ſich aufzunehmen; für den ganzen Menſchen giebt es Raum nur in Gott [2]).

Iſt ſo der Proteſt gegen die Übergriffe der Geſellſchaft und den von ihr erſtrebten Despotismus um des Individuums willen notwendig, ſo nicht minder, was auf den erſten Blick als ein Widerſpruch erſcheinen könnte, um der Geſellſchaft ſelbſt willen. Die Geſellſchaft ſchadet nur ſich ſelbſt, wenn ſie die Individualität unterdrückt. Sie würde, wenn ihr dies völlig gelänge, das Fundament zerſtören, auf dem ſie ſich aufbaut; ſie würde Selbſtmord begehen, denn allein den Individualitäten verdankt ſie ihr Daſein. Sie bedarf der Individualitäten zu ihrem Gedeihen. Weit entfernt,

1) P. M. 171 f. Mél. 116 f. Astié II, 232.
2) S. XI, 99. Astié II, 246.

daß die dem Menſchen belaſſene Individualität der Geſellſchaft ſchadet oder gar ihre Exiſtenz in Frage ſtellt, iſt ſie ihr vielmehr von größtem Nutzen; denn was das Individuum Nützliches wirkt, das kommt ſchließlich der Geſellſchaft zu gute.

Vinet erklärt daher [1]), gerade im Intereſſe der Geſellſchaft für die Erhaltung der Individualität zu plädieren. Wenn die Geſellſchaft zu ſehr von der Individualität abſtrahiert, ſo beraubt ſie ſich dadurch der energiſchſten Triebfeder für ihre Vervollkommnung; denn gerade in dem, was er Individuelles hat, ſitzt die wahre Kraft eines Menſchen, ſein ſittliches Mark, und neben dieſem Punkte ſchöpfen, heißt, neben der Quelle ſchöpfen, heißt, bei der Armut leihen und ſich auf die Schwäche ſtützen. Um von der menſchlichen Pflanze guten Nutzen zu ziehen, muß man ſie ſo viel als möglich in ihrer eigenen Richtung wachſen laſſen; man muß dem Menſchen das Gefühl ſeiner inwendigen Kraft laſſen; man muß nicht damit beginnen, daß man ihn in ſeinen eigenen Augen für überflüſſig erklärt. Jede Individualität iſt ein Talent, jedes Talent ein Reichtum; zerſtört man die Individualität, ſo macht man mutwillig den gemeinſamen Schatz arm. Die Geſellſchaft bereichert ſich nicht durch die Verluſte an Individualitäten; denn die Perſönlichkeiten, gezwungen, ſich zurückzuziehen, bauen ſich nun ein Neſt in den eigenen Intereſſen; der Egoismus, nicht die Hingebung an die Geſellſchaft, hat von der Individualität geerbt! Man hat aufgehört, ſich ſelbſt anzugehören, aber nicht, um nun allen anzugehören; man gehört vielmehr jetzt allen den Gegenſtänden an, die den natürlichen Menſchen gefangen nehmen können. Die Einheit, erklärt Vinet ein anderes Mal [2]), auf die jede Geſellſchaft Anſpruch macht, läßt ſich bis zu einem gewiſſen Grade nur durch die Individualität verwirklichen, und man kann ohne Paradoxie behaupten, daß die Individualität gerade um dieſer Einheit willen geſchaffen worden ſei. Gleichwie der Menſch außer ſich nichts lieben würde, wenn er nicht zuvor ſich ſelber liebte, ſo würde er ſich auch mit keinem einzelnen Weſen noch mit einer

1) P. M. 172—174. Mél. 118—120.
2) E. F. 469—471. Hofm. 53—55. (Astié II, 230 f.)

Geſamtheit von Weſen auf innigere Weiſe verbinden, wenn er nicht zuerſt er ſelber wäre. Es iſt überdies ein großer Irrtum, wenn man glaubt, daß das, was uns uns ſelber giebt, nun uns der Geſamtheit entziehe, und daß wir weniger geſellig in dem Maße ſeien, als wir individueller ſind. Auf keinem Gebiet hat die Individualität Abſchließung zur Folge. Denn die Individualität beſteht keineswegs darin, daß man von den anderen Menſchen abweicht, ſondern darin, daß man unter einer individuellen Form und darum auch mit mehr Energie die allgemeinen Grundzüge der Menſchheit verwirklicht. Die Individualität iſt ihrem Weſen nach nicht nur keine Trennung, keine Abſonderung, ſondern gerade das Prinzip einer umfaſſenden und lebendigen Einheit. Was Urſprüngliches und Allgemeines in uns iſt und uns demzufolge mit der allgemeinen Menſchheit verbindet, geht in der Achtung und Pflege der Individualität nicht verloren; wir werden im Gegenteil dadurch nur umfaſſender, kosmopolitiſcher, ſo daß alſo durch ein und dasſelbe Mittel die Einheit der Teile lebendig, und die Einheit des Ganzen reeller und fühlbarer wird. So iſt denn „die Individualität der wahre Sozialismus“, und „die wahre Einheit gerade durch die Individualität verbürgt [1])“.

Eben deswegen wünſcht Vinet [2]) den Menſchen vollſtändig, ſpontan, individuell, damit er ſich dem allgemeinen Intereſſe unterordne; als Herr ſeiner ſelbſt, damit er um ſo beſſer der Diener aller ſei. Er reklamiert ſeine innere Freiheit gerade zu Gunſten der Macht, die darnach ſtrebt, ſie zu unterdrücken. „Seid ihr ſelbſt, beſtimmt und umſchreibt euren Standpunkt, habt einen Herd: das iſt eure erſte Pflicht gegen die Geſellſchaft. Wenn ihr die brennenden Kohlen von der Peripherie nach dem Centrum hin ſammelt, ſo iſt das zum Nutzen der Peripherie [3]).“ Man vergleiche auch das Motto, das Vinet ſeiner Schrift über den Sozialismus voranſchickt: Um ſich hinzugeben, muß man ſich angehören.

---

1) E. 99, 374. Astié II, 230.
2) P. M. 172. Mél. 118. Astié II, 232.
3) S. IX, 380. Astié II, 243.

Nimmt dagegen die Geſellſchaft in der Aufrechterhaltung und Pflege der Individualität ihr wohlverſtandenes eigenes Intereſſe nicht wahr, dann ſpricht ſie ſich damit ſelbſt das Todesurteil. Sie vergißt, daß, wenn das Reſſort der Individualität vernichtet ſein wird, auch ihr eigenes Reſſort nahe daran iſt, das gleiche Schickſal zu teilen. Von der Individualität zu dem Grade von Kraft und Beſtand emporgehoben, deſſen ſie ſich erfreut, kann ſie nicht ohne Gefahr ihren Urſprung verleugnen und die Quelle verdammen, aus der ſie ganz und gar gefloſſen iſt. An dem Tage, wo der Humanitarismus den Menſchen überzeugt haben wird, daß er nichts weiter als ein unmerklicher Teil einer ungeheuren und ſolidariſchen Einheit iſt, und daß das Werk der menſchlichen Vervollkommnung ein gemeinſchaftliches und ewiges Werk iſt, wird es nicht nur um die menſchliche Natur, ſondern auch um die Zukunft der Geſellſchaft geſchehen ſein [1]). Man überſieht ferner, daß eine allgemeine, wirkliche, mächtige Überzeugung nichts anderes ſein kann als die freiwillige Übereinſtimmung der individuellen Überzeugungen. Wie aber könnte man, wo letztere nicht vorhanden ſind, aus tauſend faden Zuthaten eine ſchmackhafte Speiſe herſtellen? Wie könnte man aus dem tauſend und abertauſendmal vervielfältigten Tode das Leben hervorbringen? [2]) „Die Stärke einer Geſellſchaft liegt weſentlich in der Kraft ihrer Sittlichkeit, und je mehr gewiſſenhafte Glieder ſie in ihrem Schoße zählt, die bereit ſind, dem menſchlichen Geſetze zu widerſtehen, wenn es das gebietet, was das Geſetz Gottes verbietet, oder das verbietet, was das Geſetz Gottes gebietet, deſto mehr treue, gehorſame und ergebene Bürger wird ſie zählen. Warum? weil dasſelbe Prinzip, das in gewiſſen Fällen den Ungehorſam gebietet, in der Regel die Unterordnung gebietet, weil das Gewiſſen, das uns an das göttliche Geſetz bindet, uns in entſprechendem Maße auch an das menſchliche bindet, und endlich, weil, je weniger man geneigt iſt, da nachzugeben, wo Gott will, daß man widerſtehe, deſto größer auch die Bereitwilligkeit iſt, nachzugeben, wo Gott will,

1) P. M. 150. Mél. 97. (Astié II, 238.)

2) E. F. 407. Astié II, 239.

daß man nachgebe. Der Unabhängigſte wird immer der Gehorſamſte ſein, darauf kann man zählen; dagegen zähle man nicht darauf, daß derjenige, welcher ſich aufs Blindeſte und Sklaviſchſte unterwirft, der unter den Beweggründen zum Gehorſam dem Willen Gottes keinen Einfluß geſtattet, in der Treue ausharre, ſobald ſein nächſtes Intereſſe ihm das Gegenteil empfiehlt und er meint, beim Ungehorſam ſtraflos bleiben zu können. Wer nur den Menſchen gehorcht und ohne Rückſicht auf Gott, der gehorcht ſchlecht und wird nicht lange gehorchen. Die Anarchie hat in den Reihen der gewiſſenhaften Menſchen keine Eroberungen zu machen, während ſie unter den Anhängern eines blinden Gehorſams unzählige macht. Heute Sklaven, morgen Empörer!“ [1])

Eine Frage liegt nahe. Werden nun nicht viele Individualitäten d. i. Gewiſſen, wenn ſie miteinander zuſammenwirken, in vielen oder wenigſtens manchen und vielleicht den wichtigſten Fällen entgegengeſetzt handeln? Werden ſie nicht alſo dem Individualismus Vorſchub leiſten? Vinet ſucht dieſen Einwand durch folgende Entgegnung zu entkräften: „Sich ſelbſt überlaſſen, ſagen die Gewiſſen alle weſentlich dasſelbe. Berührt von einer gewiſſen Seite, geben die Seelen denſelben Ton. Je mehr es unter einer gegebenen Anzahl von Individuen Gewiſſen giebt, die man wirklich für ſolche rechnen kann, deſto weniger wird es Spaltung zwiſchen ihnen geben. Die Spaltungen ſelbſt aber, die vom Gewiſſen auszugehen ſcheinen, gehen vom Geiſt und deſſen Schwächen aus; das Gewiſſen kann ſein Siegel auch einem falſchen Gedanken aufdrücken; aber nicht das Gewiſſen iſts, das trennt; und je mehr ein Menſch auf ſein Gewiſſen zurückgeht, deſto wahrſcheinlicher iſt es, daß er ſich mit einem anderen Menſchen, der ebenſo ernſt wie er mit dem ſeinigen zu Rate gegangen iſt, einverſtanden finden wird“ [2]).

So beſtätigt ſich immer wieder die Behauptung, daß es im eigenen Intereſſe der Geſellſchaft liegt, die Individualität

1) E. F. 429 f. Hofm. 17.
2) E. 49. Astié II, 232 f.

nicht zu unterdrücken, ſondern ſie zu pflegen, damit die Geſellſchaft um ſo größeren Nutzen von ihr ziehe. Zur Zeit iſt freilich die Geſellſchaft von dieſer Erkenntnis noch weit entfernt; ſie kennt kein höheres Ziel, als der Individualität nach Möglichkeit Abbruch zu thun.

6. Beim Rückblick auf die Ausführungen dieſes zweiten Teiles fallen Vinets bleibende Verdienſte um die Feſtſtellung und die Verteidigung der Rechte der Individualität gegenüber der Geſellſchaft ſogleich in die Augen. Iſt Vinet auf der einen Seite durchaus nicht blind gegen den Nutzen, den die Individualität aus der Geſellſchaft zieht, ſodaß er ausdrücklich die Unentbehrlichkeit der letzteren für das Entſtehen und das Beſtehen der Individualität anerkennt, ſo giebt ihm doch dies Zugeſtändnis nur um ſo mehr Raum, auf der anderen Seite die Individualität gegen die gewaltſamen Übergriffe der alles nivellierenden Geſellſchaft auf das Nachdrücklichſte in Schutz zu nehmen. Und hier ſteht er auf der Höhe ſeiner ſelbſtgeſtellten Aufgabe. Wärmer, geiſtvoller, ſcharfſinniger, gewiſſenhafter hat wohl nie jemand die Verteidigung der gefährdeten Individualität geführt. Man merkt es jedem Worte an: dieſer Anwalt redet aus innerſter Überzeugung; er iſt tief durchdrungen von der Wahrheit und Gerechtigkeit ſeiner Sache; er ſchöpft aus dem Vollen. Nur die Furcht, durch die Menge der Citate vielleicht zu ermüden, hat es verurſacht, daß manch ſchönes und ſignifikantes Wort noch nachträglich aus dieſer Arbeit geſtrichen wurde. Doch auch aus den dargebotenen Auszügen wird der Geiſt und die Art Vinets genugſam hervorleuchten und ſich dem Leſer die befreiende und beglückende Wirkung ſeiner Gedanken mitteilen. Vinet zeigt — um nochmals kurz ſeine Ausführungen zu reſumieren —, wie auf allen Gebieten das Beſtreben der Geſellſchaft bewußt und unbewußt, abſichtlich und unabſichtlich dahin geht, die Individualität zu unterdrücken, ja, wenn dies möglich wäre, zu vernichten; des weiteren, wie die Geſellſchaft leider noch Helfershelfer findet in der Trägheit der menſchlichen Natur ſowie in der Kurzſichtigkeit derer, die Individualität und Individualismus miteinander verwechſeln und nun aus Furcht vor dem letzteren die erſtere bekämpfen. Dem gegen=

über ſtellt er die Selbſtändigkeit und Unabhängigkeit der Individualität wieder her. Das Individuum iſt das eigentlich Reale, das wirklich Exiſtierende; das Individuum hat ſeinen Zweck in ſich ſelber und iſt zu direkter Gottesgemeinſchaft und zu perſönlicher Unſterblichkeit berufen, während man dies alles von der Geſellſchaft nicht ſagen kann. Eben deswegen iſt es eine heilige Pflicht, die Integrität der Individualität zu ſchützen. Um des Individuums willen; nicht minder aber auch um der Geſellſchaft willen. Denn dieſe baſiert auf den Individualitäten, beſteht ohne ſie überhaupt nicht und hat eben deshalb an ihrer Erhaltung und Stärke das größte Intereſſe.

Vinet zieht durch ſeine warme und überzeugende Beredſamkeit den Leſer derartig in ſeine Gedankenkreiſe hinein und hält ihn ſo darin gefangen, daß man ſich nur ſchwer und ungern losmacht, um nun auch einer berechtigten Kritik Raum zu gewähren. So hoch man nämlich auch Vinets Verdienſte einſchätzt — und ſie können nicht leicht zu hoch geſchätzt werden —, ſo darf man doch hier ebenſowenig wie im erſten Teil die Augen vor den Mängeln ſeines Syſtems verſchließen. Freilich den Vorwurf, daß in ſeinen Ausführungen die Geſellſchaft ſchon quantitativ vor der Individualität unbillig in den Hintergrund trete und ihren Intereſſen nur ein verſchwindender Raum gegönnt werde, hätte man ihm nicht machen ſollen; denn die ſcheinbare Einſeitigkeit, deren man ihn in dieſer Hinſicht beſchuldigt, iſt durch den von ihm verfolgten Zweck bedingt. Vinet iſt eben der Anſicht, daß er die gerechtfertigten Anſprüche der Geſellſchaft nicht erſt zu verteidigen braucht: dieſe Verteidigung beſorgt die Geſellſchaft ſchon ſelbſt; er fühlt ſich verpflichtet, der ſchwächeren und unterdrückten Partei zu Hilfe zu kommen. Er iſt zudem der Überzeugung, daß, wenn nur erſt die Individualität wieder in die ihr gebührende Stellung eingeſetzt iſt, die wohlthätige Rückwirkung dieſer Rehabilitierung auf die Geſellſchaft ſich ganz von ſelber einſtellen werde. — Hier handelt es ſich jedoch um etwas anderes: man muß zugeben, daß das Prinzip der Geſellſchaft von Vinet nicht gerecht beurteilt und gehörig gewürdigt wird und daß er in dieſer Beziehung durch ſein energiſches Eintreten für die Individualität zu einer gewiſſen

Einſeitigkeit ſich hat verleiten laſſen. Das Problem iſt ja dies, die Anſprüche der Individualität und die der Geſellſchaft gerecht gegeneinander abzuwägen, wo jede von beiden die Forderung erhebt, in ihrer unbedingten Berechtigung anerkannt zu werden. Es verſteht ſich, daß das Urteil in dieſem Streit verſchieden ausfallen wird, je nachdem man das Verhältnis zwiſchen Individualität und Geſellſchaft prinzipiell beſtimmt: ob man ſie als gleichberechtigte Faktoren nebeneinander ſtellt oder ob man einer von beiden das Vorrecht vor der anderen einräumt. Geſteht man nun aber auch Vinet zu, daß nicht in der Geſellſchaft, ſondern in dem Individuum vermöge ſeiner ewigen Beſtimmung der höchſte Zweck der Entwickelung liege, ſo iſt doch damit nicht ausgeſchloſſen, daß auch die Geſellſchaft noch einen Zweck in ſich ſelber habe. Anders ausgedrückt: das Ganze iſt nicht nur um des Einzelnen willen, ſondern auch der Einzelne um des Ganzen willen da. Das Individuum hat Pflichten der Geſellſchaft gegenüber, der es ſeine Individualität in ihrem Entſtehen und Beſtehen überhaupt verdankt, und darf ſich ihr nicht willkürlich entziehen. Es iſt dazu berufen, das ſittliche Wohl der Geſellſchaft in Übereinſtimmung mit dem eigenen zu fördern. Jenen Selbſtzweck der Geſellſchaft aber leugnet Vinet, und auch dieſe Pflicht des Individuums gegen die Geſellſchaft kommt bei ihm nicht zu ihrem Rechte. Wohl finden ſich hier und da Anſätze zu einer gerechteren Würdigung der Geſellſchaft; z. B. wenn er erklärt: [1]) „Der Menſch iſt abhängig, anderen verpflichtet; er iſt zu gleicher Zeit ein Ganzes und bildet einen Teil eines Ganzen; man kann ihn mit einem ganzen Körper vergleichen, der zu gleicher Zeit ein Glied iſt. Dieſes Bild iſt die genaueſte und umfaſſendſte Bezeichnung für das menſchliche Weſen. Der Menſch iſt ein Ganzes und ein Teil.“ Ein vollſtändiges Programm für die Feſtſtellung eines normalen Verhältniſſes zwiſchen Individuum und Geſellſchaft, bei dem auch die letztere zu ihrem gebührenden Rechte käme! Doch kommt Vinet über einzelne derartige gelegentliche Bemerkungen nicht hinaus. Nach ſeinen ſonſtigen wiederholten klaren Aus-

1) E. F. 459. Hofm. 43. Astié II, 223.

ſprüchen iſt ihm die Geſellſchaft für das Individuum nicht mehr als das Mittel zum Zweck: der Nährboden für die Pflanze der Individualität, das Meer für den Nachen, ein der Thätigkeit des Menſchen gegebener Schauplatz, eine ſeinen Tugenden dargebotene Gelegenheit, eine ſeiner Selbſtſucht entgegengeſetzte Schranke. Damit iſt ihre Bedeutung erſchöpft; ſobald ſie ſich, anſtatt zum Mittel, auch zum Zweck machen will, überſchreitet ſie nach Vinet ihre Schranken. — Man wird nicht fehlgehen, wenn man dieſen Mangel in Vinets Syſtem auf einen anderen zurückführt, deſſen in der kritiſchen Beſprechung des erſten Teiles Erwähnung geſchah: auf die Vernachläſſigung des Begriffs der Identität. Hier werden die Folgen dieſes πρῶτον ψεῦδος ſichtbar. Das Element der Identität in der menſchlichen Natur wirkt ſich nämlich in der Soziabilität aus; das allen Gemeinſame führt notwendig zur Geſelligkeit und damit zur Geſellſchaft und verleiht dieſer dadurch den Zweckbegriff. Kommt jenes Element bei Vinet nicht zu ſeinem Rechte, ſo iſt die natürliche Folge, daß auch die Geſellſchaft nicht die rechte Würdigung findet.

Damit werden wir aber noch auf einen anderen Punkt geführt: Vinet ſieht überall in der Geſellſchaft nur eine rein natürliche Größe, ein Produkt der Notwendigkeit, eine Einrichtung des natürlichen Menſchen, der als ſolcher ethiſche Attribute nicht eignen. „Infolge der Sünde liegt das Ich, oder, wie man heutzutage ſagt, der Individualismus allem zu Grunde. Er iſt die Grundlage aller Geſellſchaften. Die wahre Idee der Geſellſchaft iſt vorhanden, aber die ideale Geſellſchaft iſt nicht vorhanden. Dieſe ideale Geſellſchaft wäre dem Prinzip der Ichheit gänzlich fremd; da würde jedermann und niemand gelten. Aber in der Wirklichkeit gilt dieſer und jener, nicht jedermann“ [1]). So charakteriſiert Vinet auch den Staat als den natürlichen Menſchen im Großen. Weil der Geſellſchaft das Gewiſſen fehlt, fehlt ihr nach ſeiner Auffaſſung die Vorausſetzung der Sittlichkeit. Daher iſt denn die Geſellſchaft bei Vinet nichts weiter als ein Konglomerat von einzelnen Menſchen, ohne inneren Zuſammenhang, ohne Solidarität.

---

1) E. F. 422. Hofm. 10f. Astié II, 242.

Und hier kann man Vinet abermals den Vorwurf der Einſeitigkeit nicht erſparen. So viel Egoismus und dadurch hervorgerufene Mängel in der Geſellſchaft auch vorhanden ſein mögen, ſo darf man ſie doch nicht als eine lediglich aus egoiſtiſchen Motiven handelnde Einrichtung darſtellen und ihr alle ethiſchen Eigenſchaften abſprechen. Vielmehr muß man zugeſtehen, daß die Geſellſchaft zur Gemeinſchaft d. h. zu einem ethiſchen Organismus werden kann und vielfach auch wird; daß das Nebeneinander der Individuen zum Mit- und Füreinander wird, und daß die Einzelnen Glieder in einem ſittlichen Ganzen werden. Dieſe Idee der Gemeinſchaft will aber Vinet, wie wir geſehen haben, nur für die Zeit vor dem Sündenfall gelten laſſen. — Im übrigen bleibt es zu bedauern, daß Vinet nirgends das Weſen der Geſellſchaft zum Gegenſtand einer eigenen Unterſuchung gemacht hat, ſondern ſie überall als die empiriſch gegebene vorausſetzt. Eine ſchärfere Beſtimmung dieſes Begriffs hätte ihn vielleicht zu einer unbefangeneren Würdigung der Geſellſchaft nach ihrer ethiſchen Seite hin und zu der Unterſcheidung von Geſellſchaft und Gemeinſchaft geführt.

Endlich iſt nicht zu überſehen, daß, während die Geſellſchaft bei Vinet überall in ihrer empiriſchen Unvollkommenheit mit all ihren Irrungen und Vorurteilen erſcheint, das mit der Individualität ausgeſtattete Weſen auf eine ideale Höhe gerückt wird, wie dieſes ſie in der Wirklichkeit faſt nirgends einnimmt. Die Individualität verbindet ſich eben, wie Vinet gelegentlich ſelbſt zugeſteht, in der Empirie faſt immer mit dem ſie vergiftenden Egoismus. Nur zu leicht aber werden die Attribute, die dem Individuum als Idealbegriff zukommen, auf das empiriſche Individuum mit ſeiner Schwäche und Unfertigkeit übertragen, wodurch dann wiederum das Verhältnis desſelben zur Geſellſchaft zu Ungunſten der letzteren verſchoben wird.

Vielleicht, daß dieſe Mängel, die wir glaubten konſtatieren zu müſſen, als der unvermeidliche Schatten neben dem Licht anzuſehen ſind: auf keinen Fall ſollen durch ihre Erwähnung Vinets große und bleibende Verdienſte um die Rehabilitierung der Individualität verkleinert oder auch nur geſchmälert werden. Dieſer

Verdienſte wollen wir uns im Zeitalter des Sozialismus von Herzen freuen. Sie werden noch beſſer gewürdigt werden, wenn wir nun zu der Darſtellung des Verhältniſſes der Individualität zum Chriſtentum übergehen.

3. Die Individualität und das Chriſtentum.

1. Wir verließen die Individualität in dem vorigen Teile in der größten Gefahr: die Geſellſchaft trachtet mit allen Mitteln darnach, ſie zu unterdrücken. In der That: könnten jene Prinzipien der Geſellſchaft ſich bis in ihre letzten Konſequenzen ausleben, wie ſie die Lehre des Sozialismus zieht, ſo würde die Entwickelung damit endigen, daß der Menſch aller Individualität und dadurch allerdings auch die Geſellſchaft aller Charaktere beraubt würde. — Glücklicherweiſe liegt ſchon in der menſchlichen Natur an ſich eine unüberſteigbare Schranke für die völlige Auswirkung jener Ideen. Wieviel immer man die Individualität ſchwächen und wieviel man damit dem Individuum von ſeinem rechtmäßigen Beſitz entziehen mag: drei Stücke beſitzt das letztere, die gegen eine völlige Unterdrückung immer wieder Proteſt erheben: der Wille, das Gewiſſen und die Liebe werden Eigentum des Individuums bleiben [1]).

Freilich auch ſo würde die Individualität, wie ſie nun einmal unter dem Druck der Geſellſchaft geworden iſt, rein auf ſich ſelbſt angewieſen nach wie vor ſchwach bleiben, und der von ihr mit den ihr verbliebenen Kräften geleiſtete Widerſtand würde nicht ausreichen, um ſie in ihren Rechten zu behaupten. Wahre Hilfe kommt ihr erſt durch die Religion, ſpeziell durch das Chriſtentum. In der Religion findet die Individualität ihren wahren Rückhalt, ihre uneinnehmbare Burg [2]). Wahre Individualität und wahre Religion bedingen ſich wechſelſeitig: „Individualität und Religion, dieſe beiden Ausdrücke ſind niemals getrennt; eine kollektiviſtiſche Religion iſt keine Religion“ [3]). Es kann wohl bis

1) P. M. 149 f. Mél. 96.

2) Schon im erſten Teil, namentlich S. 68, iſt wiederholt auf das enge Verhältnis zwiſchen Individualität und Religion hingewieſen worden.

3) E. 282. Astié II, 229.

zu einem gewiſſen Grade Individualität ohne Religion geben, aber nimmermehr iſt das Umgekehrte der Fall. Wenn der Menſch, wie man geſagt hat, ein religiöſes Weſen iſt, ſo iſt er es nur unter der Bedingung, daß er ein individuelles Weſen iſt, indem die Religion nichts anderes iſt als ein perſönliches Verhältnis zwiſchen dem höchſten Ich und dem Ich eines jeden von uns. Jedes Syſtem, das die Individualität aufſaugt, iſt eben dadurch ein irreligiöſes Syſtem [1]). Selbſt als man faſt überall geſucht hatte, die Perſönlichkeit des Menſchen der Unperſönlichkeit unterzuordnen, indem man die Religion national machte, iſt es doch noch die Religion geweſen, die bei allen Völkern den Beſtand und die Rechte der menſchlichen Perſönlichkeit aufrecht erhalten hat. Man machte ſich Götter, die mehr Götter der Nation als Götter des Individuums waren; nichtsdeſtoweniger fand die Individualität, da der unmittelbare Verkehr des individuellen Menſchen mit dem göttlichen Weſen formell zugeſtanden war, darin einen Stützpunkt und eine Art von Garantie [2]).

Allerdings kann die Religion auch, kraft der Macht, die ſie über die Menſchen ausübt, wenn ſie ſich dem Sozialismus zuneigt, das Gegenteil bewirken und, anſtatt die Individualität zu pflegen, zu ihrer Unterdrückung beitragen. „Ebenſoſehr wie die Religion mächtig genug iſt, das Prinzip der Individualität zu heiligen, wenn ſie es anerkennt, ebenſoſehr iſt ſie imſtande, das entgegengeſetzte Prinzip zu heiligen, wenn ſie ihm Ehre erweiſt" [3]). Aber dann wird man nach dem oben Geſagten Anſtand nehmen, eine ſolche Religion noch eine wahre zu nennen. Iſt es der Religion dagegen verſtattet, die Individualität zu beſtätigen, dann iſt ſie ihr von unermeßlichem Nutzen; dann wird die Individualität für das ſittliche Leben, was die Wirbelſäule für den menſchlichen Körper iſt: ſie erhält den Menſchen in aufrechter Stellung, während er ſonſt ſitzen oder liegen müßte [4]).

---

1) E. F. 315. Astié II, 226 f.
2) S. XV, 88. Astié II, 226.
3) Astié II, 227.
4) E. F. 486. Hoſm. 68.

Vornehmlich iſt es eine — ſchon mehrfach erwähnte — Idee, die Idee der Unſterblichkeit, durch welche die Religion die Individualität des Menſchen ſtützt und ſtärkt. Indem nämlich die Religion dem Individuum jenſeits der irdiſchen Zukunft der Geſellſchaft eine unſterbliche Zukunft eröffnet, deren Natur notwendigerweiſe ſeine Moralität beſtimmen wird, hält ſie ſchon durch dieſe einzige That die Individualität wach und aufrecht. Und je lebendiger dieſer Glaube, je ernſter dieſe Erwartung iſt, um ſo ſtärker und tiefer iſt naturgemäß die Wirkung, welche die Religion auf die Entwickelung der Individualität ausübt [1]).

2. Was im obigen von der Religion im allgemeinen geſagt wird, daß ſie der kräftigſte Rückhalt der Individualität iſt, das gilt nun ſtreng genommen allerdings doch nur vom Chriſtentum als der vollkommenen Religion. Denn, ſagt Vinet [2]), von allen rein menſchlichen Religionen ebenſo übrigens wie von allen heidniſchen Staatslehren hat keine es gewagt, der Individualität rückhaltslos zu huldigen. Die ſtillſchweigende Verneinung der Souveränität des Gewiſſens liegt allen religiöſen Syſtemen, die dem Chriſtentum vorangehen oder ihm fremd ſind, zu Grunde. Zwiſchen jenen und dieſem befindet ſich eine tiefe Grenzlinie, beſſer geſagt, ein Abgrund. Das Judentum war die über dieſen Abgrund geſchlagene Brücke: es heiligt noch nicht ausdrücklich das Prinzip der Individualität, aber es bereitet doch ſeine Ankunft vor. — Erſt „Jeſus Chriſtus hat es gelehrt, indem er es ſchuf oder, wenn man will, indem er es in Freiheit ſetzte. Er hat es in die Welt hineingelegt, indem er es in die Religion legte, von wo aus es in alle Gebiete des Lebens überging.“ „Gott, der beſſer als wir weiß, was die Individualität wert iſt, und der im voraus die Gefahren, die ſie bedrohen würden, und die Mittel, ſie zu bewahren, geſehen hat, Gott, der auf der anderen Seite die Individualität und nicht den Individualismus gewollt hat, hat durch ein und dieſelbe That die eine befeſtigt und den andern

1) P. M. 151. Mél. 98.

2) Liberté religieuse et questions ecclésiastiques 427. Astié II, 227f.

unterdrückt: das Evangelium, das ſozialſte aller Syſteme, iſt zugleich der unverletzlichſte Zufluchtsort der Individualität" [1]). — Der in Chriſto erkannte und durch das Evangelium verkündigte Gott ſelbſt wird kraft ſeines Weſens und ſeiner Eigenſchaften die Stütze der Individualität. Als der lebendige und perſönliche, an deſſen Leben und Perſönlichkeit unſer Leben und unſere Perſönlichkeit ihren Maßſtab haben; als der heilige, durch deſſen Heiligkeit unſer ſittliches Bewußtſein d. h. dasjenige, was das Perſönlichſte in uns iſt, geweckt und entwickelt wird; als der Gott, den jeder von uns lieben kann, weil er jeden von uns liebt und errettet; mit einem Wort, als das höchſte Gut, das wir klar erkannt und perſönlich ergriffen haben, ſtützt er in allen dieſen Beziehungen unſere Perſönlichkeit d. h. Individualität. Eine kriechende Pflanze, ſchmiegt dieſe ſich dem Stamm des Eichbaums an und ſteigt mit ihm, ſo ſchwach ſie iſt, bis zum Himmel empor und erhält ſich ewig an der Seite der göttlichen Perſönlichkeit. Von nun an kann ſie nicht mehr kriechen; ſie verteidigt ſich mit ungeheurem Vorteil gegen ihre ſozialiſtiſche Umgebung, und zwar ohne Anſtrengung; ja, ſie hat ſich kaum zu verteidigen: ihre Stärke iſt — zu ſein, wie ihre Schwäche war — nicht zu ſein; die heilige Vereinigung, die ihr das Leben gab, giebt ihr auch die Unſterblichkeit. Auf dieſem Boden wird die Individualität, die durch die Energie des Denkens nur mit großer Mühe und unvollkommen bei einer kleinen Zahl bevorzugter Menſchen erhalten blieb, das Eigentum und Gemeingut aller Chriſten. Auf dem Boden der Freiheit hat Gott den Menſchen aufgeſucht; frei hat dieſer ſich unterworfen; dieſe freiwillige und wohlüberlegte Unterwerfung giebt ihm eine neue Feſtigkeit, und von nun an macht gegenüber der Welt dieſe ſeine Abhängigkeit ſeine Freiheit aus [2]).

Achten wir noch ein wenig genauer auf die Art und Weiſe, wie ſich das Evangelium dem Menſchen darbietet, um zu erkennen, auf welche Weiſe das Chriſtentum in dem Menſchen die Individualität herſtellt bezw. wiederherſtellt. „Das Evangelium

1) E. F. 448. Hofm. 34. Astié II, 227. P. M. 151. Mél. 98.
2) E. F. 451 f. Hofm. 36 f. (Astié II, 227.)

wendet ſich an die Individuen. Nicht an einen abſtrakten, negativen, durch die Gedanken aller neutraliſierten Menſchen richtet es ſein Wort, vielmehr an euch, an mich, an dich, an jeden, ſo wie ihn die Natur macht und giebt. Zu jedem Menſchen, unmittelbar, ſpricht Gott im Evangelium: Kommt und laßt uns miteinander rechten! Jeder Menſch wird in dem bei Seite genommen, was er Eigentümliches und Ausſchließliches hat; kein Kollektivweſen ſtellt ſich zwiſchen ihn und Gott; keine nationale oder ſtaatliche Idee antwortet in ſeinem Namen dem göttlichen Verhör; von ihm ſelbſt und von ihm allein iſt die Rede, gleich als ob er ganz allein in der Welt wäre, als ob er die ganze Menſchheit wäre. Ohne dieſe Vorausſetzung erklingt das Wort Gottes umſonſt für uns, die wir nicht mehr wir ſelbſt ſind. Um Chriſten zu werden, müſſen wir zuerſt wir ſelbſt ſein. Um Chriſten zu machen, will Gott zuvor Menſchen finden. Weit entfernt alſo, die Individualität zu fürchten, nimmt dieſe Religion ſie an, ſucht ſie, ſtärkt und heiligt ſie. Wie oft hat ſie dieſe Perſönlichkeit, die aufgehört hatte, die unſrige zu ſein und die ohne einen ſolchen machtvollen Anruf ſich vielleicht niemals wiedergefunden hätte, unter tauſendfachem Schutt ausgegraben! Das Evangelium liebt die Individualität, weil ſie eine Kraft iſt, und weil der Schatz, den es bringt, nur durch die Kraftvollen wohl verwahrt und wohl verteidigt werden wird. Aus dieſem Grunde beeilt es ſich, die Individualität zu nutzen, wo es ſie findet, und ſie wiederzuwecken, ſie ſozuſagen zu ſchaffen, wo ſie nicht in die Erſcheinung trat. Der wahre Chriſt, ich meine der, der es weder aus Übereinkunft noch durch Erbſchaft noch aus Syſtem noch aus Parteigeiſt (man beachte alle dieſe Punkte wohl!) iſt, der wahre Chriſt iſt in hervorragendem Maße individuell, und alles, was ihn vor ſeiner Bekehrung charakteriſierte, tritt hernach noch mehr hervor und ſpringt in die Augen. Er ſchüttelt alles von ſich ab, was die Welt zu ihm hinzugethan hatte, und bemächtigt ſich freudig ſeines ganzen Seins, von dem er die freie Verfügung und faſt die Erinnerung verloren hatte“ [1]).

1) P. M. 154 f. Mél. 100 f. Astié II, 228.

Man ſieht, mit welchem Nachdruck und welcher Entſchiedenheit Vinet den Gedanken vertritt, daß ſich das Chriſtentum an das Individuum wendet und mit ihm in Konnex tritt. Er geht aber noch einen Schritt weiter und behauptet, daß ſich das Chriſtentum ausſchließlich an das Individuum wendet und erſt durch das Individuum an die Geſellſchaft, ſo daß es zu letzterer überhaupt in keinem unmittelbaren Verhältnis ſteht [1]). Wir begegnen bei dieſer Gelegenheit einigen ſeiner markanteſten Ausſprüche, die uns ſeine Auffaſſung von dem Weſen und dem Werte der Geſellſchaft offenbaren. „Wir ſagen, die Wahrheit ſei in Gott, und aus dem Schoße des Vaters der Geiſter teile ſie ſich ſtill und geheimnisvoll mit — nicht der Geſellſchaft und nicht dem Staate, ſondern jeglichem Geiſte, den Demut und Reue geſchickt machen, ſie zu empfangen“ [2]). Ein Chriſt glaubt an den Sündenfall der *Gattung* und an die Wiederherſtellung des *Individuums*. Dieſe Wiederherſtellung iſt eben eine individuelle, und ſie würde es auch in dem Falle bleiben, daß ſie ſämtliche Individuen umfaßte, weil ſie auch dann immer eins nach dem andern ergriffen und gewonnen haben würde [3]). An einer anderen Stelle beruft ſich der reformierte Theologe auf das Dogma der Prädeſtination, das ausſchließlich auf die Individuen Bezug hat [4]). Vor allem jedoch ſind folgende Sätze für ſeine Anſicht charakteriſtiſch: Die Vorſchriften und Verheißungen des Evangeliums wenden ſich unmittelbar an das Individuum, und nur durch das Individuum kommen ſie an die Geſellſchaft, deren das Evangelium, worauf man wohl achten muß, keine ausdrückliche Erwähnung thut und die es ſozuſagen ignoriert hat. Überall im Evangelium iſt die Geſellſchaft, ſelbſt die geiſtige, als das Mittel der individuellen Vervollkommnung dargeſtellt. Es giebt ohne Zweifel, ebenſo wie im Alten Teſtament, ſo auch im Neuen ein Volk Gottes; aber dies Volk, gebildet von der freiwilligen Vereinigung der gläubigen

1) Vergleiche ſchon S. 68.
2) E. F. 434. Hofm. 21.
3) E. F. 436. Hofm. 23.
4) P. M. 166f. Mél. 112.

Seelen, iſt weniger ein Werk als das Reſultat eines Werkes; es iſt die Summe der Eroberungen des göttlichen Monarchen, ein Mittel, ſie zu erhalten, zu feſtigen und zu vermehren [1]). — Wir werden ſpäter auf dieſe Ausſprüche zurückkommen. Hier genügt es zu konſtatieren, mit welcher Energie Vinet auch innerhalb des Chriſtentums die Superiorität des Individuums vor der Geſellſchaft vertritt.

3. So iſt durch das Chriſtentum und in ihm die Individualität in ihrer urſprünglichen Kraft und Schönheit wiederhergeſtellt. Jedoch darf man dabei eins nicht aus dem Auge laſſen: es muß das wahre, unverfälſchte Chriſtentum ſein; denn dies allein beſitzt die Kraft, die Individualität wiederzugebären. Man hüte ſich daher wohl, das vom Sozialismus beeinflußte und angekränkelte Chriſtentum, wie es im Katholizismus und im Rationalismus in die Erſcheinung tritt, hierher zu rechnen. Katholizismus und Rationalismus ſind beides ein Abfall vom urſprünglichen Chriſtentum; beide haben den ſozialiſtiſchen Sauerteig in ſich aufgenommen und ſind darum antiindividuell; von ihnen alſo erwarte man nicht die oben geſchilderte Regeneration der Individualität.

Der römiſche Katholizismus iſt im Verhältnis zum Sozialismus das, was die Art im Verhältnis zur Gattung iſt [2]). Er hat das Prinzip der Individualität in Sachen der Religion allerdings nicht offen geleugnet; er hätte es nicht gewagt; er begnügte ſich, Behauptungen aufzuſtellen, mit denen dieſes Prinzip unvereinbar iſt, und, um mit einem Worte alles zu ſagen, den Sitz des göttlichen Anſehens dreiſt zu verrücken. Er verrückte ihn in der That, und damit wurde das Chriſtentum, indem es ſeine Natur, ſoviel von Menſchen abhangen konnte, veränderte, prieſterlich und jüdiſch d. h. eben ſozialiſtiſch. — Aus den Händen der Reformatoren erhielt das Prinzip der Individualität dann wieder zwar nicht eine wiſſenſchaftlich durchgeführte Beſtätigung, wohl aber

1) P. M. 165 f. Mél. 111 f.

2) Liberté religieuse et questions ecclésiastiques 482. Astié II, 246 f.

unabweisliche Bürgſchaften. Gleichwohl hielt ſich der Sozialismus noch nicht für geſchlagen. Selbſt im Schoße des Proteſtantismus, der nichts anderes iſt als ein zur Verteidigung der religiöſen Individualität errichteter Wall, faßte eine neue ſozialiſtiſche Tendenz Wurzel: der religiöſe Nationalismus oder die Staatskirche. Indem der Nationalismus von der Vorausſetzung ausgeht, daß alle Bewohner desſelben Landes Genoſſen derſelben Überzeugung ſind, leugnet er oder ſchwächt er doch das Prinzip der Individualität. Man kann von einer Einrichtung, die von vornherein die Überzeugung einer Minderheit willkürlich als die allgemeine vorausſetzt, die nach beſten Kräften über das Gewiſſen verfügt, die diejenigen als Chriſten zur Welt kommen läßt, welche es erſt werden ſollen und es vielleicht nie werden, die nach Art jener erobernden Seefahrer im Namen Chriſti von einem bewohnten Lande Beſitz nimmt und, das Kreuz darin aufrichtend, ſich desſelben bemächtigt, nichts anderes erwarten. Es iſt unmöglich, daß die Individualität einer ſolchen Vorausſetzung ſteten Widerſtand leiſte und niemals nachgebe; dieſe Vorausſetzung wirkt auf ſie wie der Roſt auf das Metall, indem er es langſam und heimlich zerfrißt [1]). So iſt es verſtändlich, daß dieſe Art von Chriſtentum der Individualität nicht nur nichts nützt, ſondern ihr nur offenkundig ſchadet, während durch das wahre Chriſtentum die Chriſten „die natürlichen Vertreter der geiſtigen Individualität“ werden [2]).

4. Kehren wir nach dieſen Bemerkungen über den Katholizismus und das Staatskirchentum, die bekanntlich in der Geſamtanſchauung Vinets eine überaus wichtige Rolle ſpielen, zu der Wirkung zurück, die das wahre Chriſtentum zu Gunſten der Individualität ausübt. Dieſe Wirkung iſt nämlich mit dem bisher Angeführten noch nicht erſchöpft. Die wiederhergeſtellte Individualität erſtreckt vielmehr nun ihren wohlthätigen Einfluß auch auf alle anderen Gebiete des Lebens, und auf dieſe Weiſe nimmt auch die Geſellſchaft an ihren Segnungen teil. Das Chriſtentum hat, indem es die Individualität wiederherſtellte, die

---

1) E. F. 455 f. 485 f. Hofm. 40. 67 f. Astié II, 245.
2) E. F. 482. Hofm. 65.

Geſellſchaft in keiner Weiſe geſchwächt, es hat ſie vielmehr erſt recht gefeſtigt; und wenn man das Wort „Geſellſchaft“ in ſeiner ganzen Bedeutung nimmt, ſo kann man ſagen, daß ſie vom Chriſtentum herrührt und von ihm aus fortſchreitet. Denn alles, was in den Seelen das Prinzip des Glaubens, der Pflicht, des Denkens und der Freiheit, die an ſich individuelle Dinge ſind, fördert, vermehrt die Kraft der Geſellſchaft [1]). Das Gut der Individualität oder, was damit identiſch iſt, das der Freiheit konnte in einer chriſtlichen Geſellſchaft nicht ausſchließlich dem Chriſten eigen bleiben. Die kräftige Würze des Chriſtentums, allem innig beigemiſcht, war auch die Würze der neuen Geſellſchaft überhaupt. Die Vorſtellung von dem perſönlichen Werte des Menſchen mußte wachſen mit der Vorſtellung von ſeiner Verantwortlichkeit und von dem innigen Verhältniſſe, das nun zwiſchen Gott und ihm beſtand. Wie wenig Verſtändnis der chriſtlichen Religion man individuell beſitzen, welchen Anteil am Bunde der Gnade und an der ganz perſönlichen Wohlthat der Gotteskindſchaft man haben oder nicht haben mochte: man wußte genug davon und glaubte dem Chriſtentume genug, um ſo viel zu begreifen. So entſtand die Denkfreiheit aus der Glaubensfreiheit, und aus ihr ſollten wiederum alle anderen Freiheiten entſtehen. Vom weltlichen Geſichtspunkt aus betrachtet, ſind die Freiheiten die Mitgift, welche die Religion Chriſti den Staaten gebracht hat, eine Mitgift, die in verſchiedenen Terminen zahlbar und noch nicht vollſtändig ausgezahlt iſt, wovon jedoch die Menſchheit gleich am Tage der Vermählung einen Teil auf Abſchlag bezogen hat [2]). — Das iſt der hiſtoriſche Werdegang, deſſen Wirkungen noch heute vor Augen liegen. „Die Achtung vor dem Individuum, durch welche die moderne Geſittung ſich ſo deutlich charakteriſiert, hat man den Chriſten oder vielmehr dem Evangelium zu verdanken“ [3]).

Das iſt auch der gewieſene Weg für die Zukunft. Ich bin feſt davon überzeugt, äußert ſich Vinet [4]), daß das Chriſtentum

1) Etudes sur B. Pascal 102. Astié II, 235.
2) E. F. 452—454. Hofm. 38f.
3) E. F. 488. Hofm. 70.
4) P. M. 155. Mél. 101.

dazu berufen iſt, in der Welt die Individualität aufrecht zu erhalten, die durch ſo mannigfache Urſachen bedroht iſt; ich glaube auch, daß die Individualität es iſt, von der man die Mittel für die ſoziale Wiederherſtellung nehmen muß, die von den verſchiedenſten Seiten gefordert wird. Wie ſieht es augenblicklich in der Menſchheit aus? Der Zuſtand unſeres Zeitalters, erklärt Vinet [1]), mit ſcharfem Blick die Zeichen ſeiner Zeit erkennend, charakteriſiert ſich durch zwei Züge, die ſcheinbar einander widerſprechen: einmal durch die Erſchlaffung der ſozialen Einheit, welche die Folge der immer mehr hervortretenden Vorherrſchaft des Egoismus iſt, und ſodann durch den immer ſtärkeren Hang der Gewiſſen, abzudanken und ſich dem, was man öffentliche Meinung oder Geiſt des Jahrhunderts nennt, preiszugeben. So ſind denn die Fortſchritte des Individualismus auf der einen und die ſchrittweiſe Vernichtung der Individualität auf der anderen Seite der doppelte Abgrund, der ſich vor uns aufthut. Wer wird uns vor dem Sturz bewahren? Wo iſt das Heilmittel, das die Menſchheit wieder geſund macht? Kein Zweifel: welches Mittel man immer in Vorſchlag bringen mag, es muß den beiden ſoeben gekennzeichneten Übeln entſprechen; ſeine Wirkung muß derart ſein, daß wir uns kräftiger leben fühlen ſowohl in uns ſelbſt als auch in dem uns umgebenden Ganzen. Beides, obwohl ſcheinbar einander entgegengeſetzt, dient nichtsdeſtoweniger einander, ja ſetzt einander voraus und läuft miteinander am Ziele des menſchlichen Lebens zuſammen; denn man iſt, wie ſchon früher gezeigt, für das ſoziale Leben eben nur unter der Vorausſetzung geeignet, daß man ein eigenes, individuelles Leben hat. Nun giebt es aber kein Syſtem, giebt es nur die Offenbarung Gottes, die gleichzeitig und mit einem Schlage uns dem Individualismus entreißen und unſere Individualität heiligen kann. Das iſt eine der Dualitäten, die die Religion auflöſt, eine der wunderbaren Vereinigungen, die ſie zu ſtande bringt. Sie vereinigt uns mit der Geſellſchaft durch die Hingebung und hält uns darin aufrecht durch das Gewiſſen. — Man wähne nur nicht, daß etwa die neugekräftigte Individualität

1) E. F. 408 f. Astié II, 238 f.

nun den Menſchen iſoliert und für die Geſellſchaft untauglich macht. Weit entfernt davon, wird er vielmehr erſt durch ſie ein wahrhaft nützliches Glied derſelben. Dieſe Individualität iſoliert den Menſchen nicht; wie ſollte er durch eine Kraft iſoliert werden, die in ſich ſelbſt nichts Unſoziales hat und die das Siegel und die Triebkraft der Liebe erhalten hat? [1]) So thut ſich der Geſellſchaft, wenn anders ſie ſich die Pflege der Individualität wieder angelegen ſein läßt, eine glückliche Zukunft auf, glücklich dadurch, daß die Geſellſchaft in ihrem Schoße kräftige chriſtliche Individualitäten hat, deren Verdienſte ihr zu gute kommen.

5. Es bedarf nicht vieler Worte, um auch in dieſem letzten Teile Vinets Verdienſte herauszuſtellen. Was er über die Wiederherſtellung und Heiligung der Individualität durch das Chriſtentum ſagt, iſt gewiß vortrefflich. Wie die Individualität in der Religion und ſpeziell im Chriſtentum, wenn anders es das wahre iſt, ihren nie verſiegenden Quell und ihren feſteſten Rückhalt findet; wie das Chriſtentum es geweſen iſt, das die Individualität aus dem Schutte, mit dem ſie durch den Sozialismus des Heidentums bedeckt war, wieder hervorgezogen hat, damit ſie nimmer wieder verloren gehen kann; wie es noch jetzt in jedem einzelnen Chriſten denſelben Prozeß wiederholt, indem es ſeine Individualität in ihrer urſprünglichen Kraft und Schönheit wiederherſtellt; wie von dem Chriſtentum ſich die Achtung der Individualität auch auf die bürgerliche Geſellſchaft übertragen hat, ſodaß auch ihr auf dieſe Weiſe ein neues Leben erblüht; wie das Chriſtentum auch für die Zukunft das Heilmittel gegen den Individualismus nicht minder wie gegen den Sozialismus in der rechten Pflege der Individualität bietet: das alles braucht nur angeführt zu werden, um ſogleich freudige Zuſtimmung zu finden. Das alles ſind ja auch echte Grundſätze der Reformation.

Hier ſoll noch in Kürze auf einen anderen Punkt aufmerkſam gemacht werden, der für Vinets Syſtem von der größten Bedeutung iſt, der aber in ſeinen Ausführungen nicht mit der wünſchenswerten Deutlichkeit hervortritt: das Chriſtentum

1) P. M. 154. Mél. 100f.

iſt nicht allein die Stütze, es iſt auch die Norm der Individualität für ihr Handeln. Durch das Chriſtentum nämlich gewinnt die Individualität erſt den Inhalt, den ſie haben muß, um nicht in Willkür und zuletzt in Individualismus auszuarten. Rein auf ſich ſelbſt angewieſen, würde der Individualität die notwendige Richtſchnur für ihre Thätigkeit fehlen. Zwar iſt das Gewiſſen ihr Leiter und Berater, aber dieſes hat doch ſelber durch die Sünde gelitten, ſo daß es nicht mehr in ſeiner urſprünglichen Kraft und Sicherheit funktioniert. Da kommt das Evangelium dem Gewiſſen und damit der Individualität zu Hilfe; es ſtärkt und heiligt ſie und erfüllt ſie mit ſeinen Vorſchriften, daß nun das Rechte für ſie unzweifelhaft feſtſteht. Man beachte wohl: nicht eine ſchrankenloſe, vage Freiheit findet in Vinet ihren Verteidiger. Die Individualitäten, die ihm vor Augen ſtehen, ſind nicht ungebundene Menſchen, ebenſowenig wie dies bei den Reformatoren der Fall war, als ſie das Prinzip der perſönlichen Selbſtändigkeit wieder auf den Schild erhoben, ſondern Menſchen, die in ihrem durch das Chriſtentum normierten Gewiſſen gebunden ſind.

Unter dieſer Vorausſetzung beſteht alsdann auch die Möglichkeit, daß die Individualitäten in allen weſentlichen Fragen unter ſich übereinſtimmen und auf Grund dieſer Übereinſtimmung ſich zur Gemeinſchaft zuſammenſchließen. Die Offenbarung wendet ſich eben an alle in gleicher Weiſe; das Chriſtentum bietet allen dasſelbe, und die Gewiſſen nehmen es alle auf; und damit empfangen ſie neben dem Individuellen das Identiſche, das allen Gleiche und Gemeinſame, das die Baſis für ein inneres Zuſammenleben iſt [1]).

Nachdem ſo die Vorbedingungen für ein neues ideales Gemeinſchaftsleben, das frei iſt von den gerügten Fehlern der empiriſchen Geſellſchaft, gegeben ſind, erwartet man von Vinet eine diesbezügliche weitere Ausführung. Aber auffallend genug: auch hier weiß er die Idee der Gemeinſchaft nicht ausreichend zu verwerten. Höchſtens finden ſich hier und da Anſätze; zu einer gerechten Würdigung der Gemeinſchaft jedoch kommt es nicht.

---

1) Vgl. ſchon S. 98.

Vinet erinnert wohl — gewiß mit Recht — daran, daß die durch das Chriſtentum gekräftigte Individualität den Menſchen nicht iſoliert, vielmehr ihn erſt zu einem wahrhaft nützlichen Gliede der menſchlichen Geſellſchaft macht. Er bezeichnet einmal das Evangelium als das ſozialſte aller Syſteme. Sporadiſch ſcheint es ſogar, als ob er das Individuum auch als Mittel für die Zwecke der Geſellſchaft gelten laſſen will. Trotzdem aber dringt er bis zur Statuierung eines ethiſchen Organismus nicht durch. Im Grunde genommen bleibt ihm auch die chriſtliche Gemeinſchaft doch nur eine mehr zufällige Zuſammenfaſſung von einzelnen Chriſten, von geheiligten Individualitäten, wie er ſelbſt es (vgl. S. 109 f.) ausſprach, daß das Gottesvolk des Neuen Bundes, gebildet von der freiwilligen Vereinigung der gläubigen Seelen, weniger ein Werk als das Reſultat eines Werkes ſei, nämlich die Summe der Eroberungen des göttlichen Monarchen, ein Mittel, ſie zu erhalten, zu feſtigen und zu vermehren. Die ſo bedeutſamen Begriffe der chriſtlichen Gemeinſchaft, der Gemeinde, der Kirche, des Reiches Gottes vermag Vinet nicht gebührend zu würdigen. Den bibliſchen Ausſagen von der Gemeinde als der Braut Chriſti, von dem einen Leibe mit den vielen Gliedern, an welchem Chriſtus das Haupt iſt, von dem aus lebendigen Steinen auferbauten Tempel, deſſen Grundſtein Chriſtus iſt, u. a. wird er nicht gerecht. Dieſe Einſeitigkeit iſt eben, wie ſchon einmal bemerkt, der ſchwer zu vermeidende Schatten neben dem Licht, die Schranke, die Vinet ſich ſelbſt von vornherein durch ſeine Näherbeſtimmung der Individualität gezogen hat.

Ich ſchließe mit einem ſchönen Worte Vinets [1]), das die Verdienſte des Chriſtentums um die Individualität gegenüber dem Sozialismus bezw. Humanitarismus noch einmal im hellſten Licht erſtrahlen läßt: „Der Humanitarismus iſt hart gegen das Individuum, das Chriſtentum dagegen iſt mild gegen dasſelbe. Der eine entkleidet die Individualität, um die Menſchheit zu bekleiden, und erreicht es nicht; das andere beſchäftigt ſich im Intereſſe aller liebevoll mit jedem einzelnen, feſtigt, ſchützt, bereichert ihn

1) P. M. 187 f. Mél. 132 f.

und gründet das allgemeine Glück auf die Vervielfältigung der individuellen Glückſeligkeit. Es ſchleppt nicht den Menſchen als Opfer zum Altar des humanitären Molochs, es opfert ihn nicht dem tranſcendenten Intereſſe eines abſtrakten Weſens, einer Idee, die ohne Berührung mit ſeinem Herzen iſt; es fordert von ihm nicht das Unmögliche; es bittet ihn um ſein Herz und entreißt es ihm nicht; es bezahlt ihm herrlich, was es davon behält; es bereitet ihm gerade aus ſeinen Opfern den ſchönſten Teil ſeines Lohnes; es bereichert ihn aus ſeinen Verluſten, und in der Süßigkeit des Liebens vergilt es ihm, daß er geliebt hat. Dieſe großartige Löſung eines unlöslichen Problems, dieſe Umbildung einer traurigen Dualität in eine wohlthuende und wunderbare Einheit iſt das Hauptwerk des Evangeliums, ſein Triumph, ſein unmittelbares Privileg. Nichts kann ihm dieſen Ruhm rauben, nicht einmal die allgemeine Verkennung. Dieſer Ruhm würde hineinſtrahlen in die Vergeblichkeit unſerer Anſtrengungen, das zu gründen, was das Chriſtentum allein gründen kann; er würde ſich ſein Erwachen in unſerer Endverwirrung verſchaffen; und an dem Tage, wo alles offenbar wird, würde jeder ſeiner Strahlen ein Blitz werden, um unſere Blindheit und unſere Undankbarkeit zu Boden zu ſchlagen.“

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Emendationen zu Heſekiel.

Von

P. Müller in Thurau (Anhalt).

Heſ. 7, 10 f.

Bertholet überſetzt unter Anerkennung von Cornills glänzender und durchaus dem Zuſammenhange gerecht werdender Konjektur zu den Worten des M (maſoretiſchen Textes) קם למטה unſere Verſe ſo:

„Siehe, der Tag, ſiehe er kommt (für באה lies בא). Hervorgegangen iſt die Krone, erblüht der Stab, der übermütige Sproß wird zu Schanden (Bertholet ſetzt הֶחְפִּיר ſtatt חָמָס), es verwelkt der gottloſe Stab.“ Auf die Überſetzung der folgenden Worte des 11. Verſes verzichtet er. Wir glauben, die Fortſetzung im Anſchluß an M und unter Beſtätigung durch LXX bieten zu können. Nämlich ſo: „und nichts bleibt vom Lärm ihrer Menge.“ Die Worte, die nach המונם folgen, betrachten wir als Gloſſen zu den unverſtandenen Ausdrücken des M מהם לא und ולא מהמונם. Wir faſſen nämlich die Ausdrücke des M מהם und ולא zu dem einen Worte מֵהֲמוּלַּת, stat. constr. von הֲמוּלָּה, zuſammen. So haben wir das entſprechende Gegenſtück

zu קמל מטה רשע gewonnen. Der Grieche, von dem *θορίβων* ausgegangen iſt, las המולת als Plural. Das *θορύβου* des Vaticanus ſetzt voraus, daß der Überſetzer המולה geleſen habe. Die den Griechen gemeinſame Überſetzung des המונם durch *σπουδή* ſtatt *πλῆθος* erklärt ſich daraus, daß הָמָה Jer. 32, 20 mit *σπεύδω* wiedergegeben wird. Für die Wendung לֹא מִן im Sinne von „nichts“ berufen wir uns auf 1 Sam. 14, 45 und 2 Kön. 18, 23.

7, 13ᵇ.

Wir nehmen folgende Textgeſtalt an:

וְעוֹד בַּחַיִּים הַוֹּתָם כִּי חָסוֹן אֶל־כָּל־ הֲמוֹנֹה לֹא יָשׁוּב וְאִישׁ בַּעֲוֹנוֹ הַוָּתוֹ לֹא יִתְחַזָּקוּ׃

Wir nehmen חַיָּתָם und חַיָּתוֹ für verſchrieben aus הַוֹּתָם und הַוָּתוֹ und erinnern, daß auch Heſ. 34, 12 urſprüngliches הות falſch geleſen wurde als הויות. In unſerer Stelle wurde neben ו auch ה verkannt. Für urſprüngliches חָסוֹן „mächtig“ ſteht im M חָזוֹן. Hier wie Heſ. 21, 15ᵇ (Verwechſelung des ס und שׂ) iſt vielleicht ein Irrtum des Ohrs anzunehmen.

Durch dieſe Textgeſtaltung gewinnen wir in unſerem Verſe zwei dem Sinne nach parallele Hälften. Dem המכר entſpricht חסון, dem הממכר das המנה, deſſen Suffix, nunmehr mit Cholem punktiert und auf חסון bezogen, nicht mehr in der Luft ſchwebt.

Überſetzung: „Ja, der Verkäufer wird nicht wieder zum Verkauften gelangen, ſondern noch im Leben ereilt ſie das Verderben; ja, der Mächtige wird nicht wieder zu ſeinem Gepränge gelangen; und indem einen jeden nach ſeiner Übertretung das Verderben trifft, werden ſie ſich nicht ſtark erweiſen.“

12, 10ᵇ.

Der Halbvers 12, 10ᵇ iſt in ſeinem jetzigen Wortlaute nicht zu erklären. In Kautzſchs Überſetzung wird er als ſinnlos bezeichnet. Bei den LXX Cod. A lautet er: *Εἰπὸν τῷ ἄρχοντι καὶ τῷ ἀφηγουμένῳ ἐν Ἱερουσαλὴμ καὶ παντὶ οἴκῳ Ἰσραὴλ οἵ εἰσιν ἐν μέσῳ αὐτῶν.* Alſo hat ihnen, abgeſehen von dem *Εἰπόν*, die jetzige Textgeſtalt vorgelegen. Ebenſo der Vulgata: Super ducem onus istud, qui est in Ierusalem,

et super omnem domum Israel, quae est in medio eorum. Dieſer Sachverhalt läßt auf eine Textverderbnis ſchließen. Wir vermuten: das jetzige הנשיא iſt verſchrieben aus urſprünglichem הנבא. Das Verſehen zog die Änderung des לְ vor ירושלם in ב nach ſich; weiter fiel das לְ vor אמר an der Spitze von V. 11 weg. Wir nehmen alſo folgende Textgeſtalt als urſprünglich an: הִנָּבֵא הַמַּשָּׂא הַזֶּה לִירוּשָׁלַםִ וג׳ ׃ לֵאמֹר: „Weisſage dieſen Hochſpruch Jeruſalem und dem ganzen Haus Israel, in deren Mitte ſie ſind, alſo:“ Die LXX ſprechen für dieſen Text, ſofern ſie das *εἰπόν* als eine Spur des urſprünglichen Textes bewahrt haben. Auch das an der Spitze von V. 11 ſtehende אמר in der vermuteten Form von לאמר würde ſehr wohl zu der vorgeſchlagenen Textgeſtalt paſſen. Das jetzige אמר erſcheint als eine Wiederholung aus V. 10ª.

16, 15ᵇ und 16ᵇ.

Die Vergleichung von V. 16 und 17 zeigt, daß die drei Satzpaare der beiden Verſe konform gebildet ſind, daß nämlich das erſte Satzpaar beginnt mit ותקחי, das zweite mit ותעשי, das dritte mit ותזני. Die am Ende von V. 16 ſtehenden Worte לא באות ולא יהיה fügen ſich in keiner Weiſe dieſer ſymmetriſchen Anordnung. Cornill hat dieſelben mit den beiden am Ende von V. 15 ebenfalls dem Zuſammenhang widerſtrebenden Worten לו יהי verknüpft. Er nimmt als urſprünglichen Text an: לא באת ולו היית, und überſetzt: „ihm lieſeſt du zu und ſein wurdeſt du“. Aber bei dieſer Konjektur ſind zwei überlieferte Worte, ſeien es לו יהי oder לא יהיה, als überflüſſig beiſeite gelaſſen. Und die Wendung בוא לו, „ihm zulaufen“, läßt ſich nicht belegen. Wir nehmen folgenden Text als urſprünglich an: לֹא נִהְיָה כָּזֹאת וְלֹא יִהְיֶה, „Nicht trug ſich ſolches zu, noch wird es ſich zutragen.“ Und dieſe Exklamation über das Einreißen des Götzendienſtes bei dem von ſeinem Gott ſo begnadeten Volke dürfte ganz am Platze ſein.

19, 5.

Daß der Ausdruck נוֹחֲלָה Heſ. 19, 5 falſch überliefert iſt, bedarf keines Nachweiſes. Die LXX bieten *ἀπῶσται ἀπ᾽ αὐτῆς*. Wie an unſerer Stelle auf נוחלה folgt: אבדה תקותה, ſo ſteht

Heſ. 37, 11[b] hinter: ואבדה תקותנו : נגזרנו לנו. Greifen wir wohl fehl, wenn wir die griechiſchen Worte: ἀπῶσται ἀπ' αὐτῆς als Wiedergabe des Hebräiſchen נגזרה annehmen? Auch das: spes infirmata est der Vulgata möchte auf den angenommenen hebräiſchen Text hinweiſen. Es wäre demnach zu überſetzen: „als ſie ſah, daß ihre Hoffnung entriſſen, daß ſie verloren war“ [1]).

Wenn nicht die Autorität der LXX entgegenſtände, ſo würde man dem Zuſammenhange und beſonders der Geſtalt der überlieferten Worte in M gerecht durch die Emendation נוֹאָשׁ, „es iſt aus“. Aber dieſe ſonſt annehmbare Vermutung hat auch noch wider ſich, daß נוֹאָשׁ in dem Sinne von actum est de nobis immer von Formen des Verbum אמר abhängt.

19, 10[a].

Wir nehmen an, daß das ſinnloſe ברמך aus urſprünglichem בבדיה, „mit ſeinen (nämlich des Weinſtocks) Zweigen“ entſtanden iſt; vergleiche nachher in V. 14[a]: מטה בדיה. Wenn wir uns vergegenwärtigen, daß die aufeinanderfolgenden zwei Zeichen די leicht als מ geleſen werden konnten, und dieſes Verſehen wieder die Änderung des vorangehenden ב in ר bedingte, ſo dürfte die Entſtehung des im jetzigen Texte dargebotenen ברמך genügend erklärt ſein. Man hat gemeint, daß das ὡς ἄνθος ἐν ῥοᾷ bei den LXX die Lesart כרמן vorausſetze. Bei dieſer Annahme bleibt aber ἄνθος unerklärt; es hätte die Überſetzung mit ὡς ῥοά genügt. Läßt ἄνθος nicht doch noch eine Beziehung auf das urſprüngliche בד erkennen, wie unſer Wort Heſ. 17, 6 mit ἀπώρυγας, Abſenker, wiedergegeben wurde? Die Hinzufügung von ἐν ῥοᾷ zu ὡς ἄνθος müſſen wir einer Überarbeitung der LXX zuſchreiben, die vielleicht von der Lesart כרמן ausgegangen iſt.

20, 9. 14.

Es iſt allgemein anerkannt, daß die in Kap. 20 an der Spitze von V. 9 und von V. 14 ſtehenden Formen des M ואעש und

---

1) Den überlieferten Konſonanten kommt am nächſten Cornills Konjektur נוֹאָלָה, nur daß wir dieſes nicht faſſen „daß ſie thöricht gehandelt“,

ואעשה dem deutlich erkennbaren Zuſammenhange widerſprechen. Denn V. 8[b] ſpricht Gott durch den Mund des Propheten den Entſchluß aus, ſeinen Grimm über Israel auszuſchütten. V. 9 aber macht auf jeden Leſer — ſiehe das „ließ“ Luthers und das *οὐκ ἐποίησα* der LXX in V. 14 — den Eindruck, daß Gott mit der Bethätigung ſeines Zornes zurückhielt. Dasſelbe Verhältnis beſteht zwiſchen V. 13[b] und V. 14. Das Verbum negativen Sinnes, welches der Zuſammenhang erfordert und welches in ſeiner Schreibweiſe es erklärlich macht, daß aus ihm die Formen ואעש und ואעשה leicht entſtehen konnten, dürfte in ואשׁ vom Stamm נָשָׁה zu finden ſein. V. 9 mit der Punktation וָאַשׁ, „ich brachte in Vergeſſenheit“, Hiphilform (vgl. 2 Moſ. 9, 15 וָאַךְ von נָכָה); und V. 14 וָאֶשֶּׁה, Qalform: „ich vergaß“.

21, 15[b].

Über die Verderbnis dieſes Halbverſes kann kein Streit ſein. Siegfried (bei Kautzſch) überſetzt ihn nur in den Noten. Bald unter Berückſichtigung der LXX, bald der Vulgata erkennen wir den urſprünglichen Text in folgender Geſtalt: אֹן נָמֵס שֵׁבֶט בָּזוּי מֹאֶסֶת כָּל־עֵץ, die Kraft iſt zerfloſſen; das Scepter verachtet; gering geachtet jeder Baum. Es ſtellt dieſer zweite Halbvers die Folgen der chaldäiſchen Invaſion in drei bündigen Sätzen dar: 1) allgemeine Entmutigung; 2) Verluſt der politiſchen Selbſtändigkeit; 3) wirtſchaftliche Vernichtung.

Das im überlieferten Texte ſtehende או büßte ſein Nun ein durch ein Verſehen des leſenden Auges, wenn nicht des irrenden Ohrs. Die Wahl des Verbums נמס rechtfertigt ſich durch das von LXX gebotene *εἰς παράλυσιν*. Das von uns vermutete בזוי ſtützt ſich hinſichtlich des **Begriffs** auf das *ἐξουδένει* der LXX, und die Wahl des **Ausdrucks** wird bedingt durch die überlieferten Zeichen des בני. Die Punktation von מאסת bleibt unverändert, die Form iſt aber als Partizip Pual zu faſſen, wie auch die korreſpondierenden Verba נמס und בזוי Partizipial-

---

ſondern „daß ſich thöricht erwieſen“ (ihre Hoffnung). Nur ſo begreift ſich das Fehlen des ו vor אבדה. Anm. d. Red.

formen ſind. Die Rechtfertigung unſerer Auffaſſung von מאסת geben wir in V. 18 zu derſelben Form.

21, 18.

Bei dieſer Stelle ſind wir in der angenehmen Lage, den überlieferten hebräiſchen Text in allen ſeinen Worten mitſamt der Vokaliſation feſthalten zu können. Weiter bietet uns dies den anderen Vorteil, daß die von uns angenommene Geſtalt des Textes durch 15^b eine Beſtätigung erfährt. Der Zuſammenhang mit dem Vorigen iſt: das Schwert des Kriegs wird die Großen wie die Menge des Volks dahinraffen. Dieſe Gedankengruppe wird mit כִּי בֹחַן, „ja, eine Prüfung ſteht bevor“, vorläufig abgeſchloſſen. Eine Steigerung dieſes Gedankens leiten augenſcheinlich die drei Worte ein: וּמָה אִם־גַּם. Alles ganz ſchön, aber nun kommt die Schwierigkeit, wird man entgegnen, denn dem israelitiſchen Königtume, an das man bei שבט denken könnte, wird die Thätigkeit des Verachtens, aber nicht ein Erleiden von Verachtung beigelegt. Aber welcher Text: der griechiſche oder der hebräiſche, ſchließt denn die paſſive Faſſung von מְאֶסֶת aus? Der Grieche giebt das unbeſtreitbar ſichere Paſſivum *ἀπωσϑῇ* an die Hand. „Aber das Hebräiſche?“ Wir betrachten unſer Wort hinſichtlich ſeiner Konſonanten und Vokale als Partizip des Pual von מָאַס. Das Mem des Partizips Pual fehlt nach Geſen.-K. § 52^a an ca. acht Stellen. Der Annahme des Wegfalles des מְ an unſerer Stelle kommt die Bemerkung a. a. O. zu gute, daß „die Abwerfung des מְ durch die Rückſicht auf anlautendes מ begünſtigt zu werden ſcheine.“ Aber von מאס findet ſich ſonſt keine Pualform, lautet der neue Einwand. Wir fragen: giebt es denn ſonſt auch noch eine Pualform zu מעד außer in der Stelle Spr. 25, 19^a? Warum ſoll an unſerer Stelle das anzunehmen verboten ſein, was anderswo allgemeine Billigung findet?

Der Ausdruck שֵׁבֶט מְאֶסֶת, verachtetes Scepter, weiſt deutlich auf das in V. 15^b von uns wiederhergeſtellte שֵׁבֶט בָּזוּי hin. Die Steigerung des Satzes, mit וּמָה אִם־גַּם beginnend, gegenüber dem Vorangehenden liegt in dem jedem Patrioten und zumal einem Israeliten furchtbaren Gedanken: die bevorſtehende Invaſion wird nicht bloß

vielen Großen und Kleinen das Leben koſten, ſondern ſie wird unſerer politiſchen Selbſtändigkeit ein Ende bereiten. Der 18. Vers würde alſo folgendermaßen wiederzugeben ſein: „Ja, eine Prüfung ſteht bevor; und wie? wenn gar das verachtete Scepter nicht mehr vorhanden ſein wird?"

21, 20.

Die letzten Worte des vorangehenden Verſes können mit Sicherheit nach Siegfried (bei Kautzſch) überſetzt werden: „Ein Würgeſchwert iſt es, das große Würgeſchwert umkreiſt ſie." Siegfried bringt aber nun V. 20 in enge Verbindung mit den unmittelbar vorangehenden Worten des V. 19. „Ein Würgeſchwert u. ſ. w., damit Herzen zerfließen und ‚der zu Fall Gebrachten' viele ſeien an allen ihren Thoren. Ich laſſe blinken das Schwert, ‚ja' zum Blinken iſt es gemacht, zum Schlachten geſchärft." Zunächſt wird man zugeben müſſen, daß der Finalſatz „damit Herzen zerfließen" gegen die gewuchtigen Worte: „das große Würgeſchwert umkreiſt ſie" eine Abſchwächung der letzteren bewirkt. Aber über einen Eindruck läßt ſich immerhin ſtreiten. Wir haben jedoch gegen die Verbindung des Finalſatzes mit dem 19. Verſe noch ein ſtärker durchſchlagendes Bedenken. Es iſt das Wort אבחת. Dieſem Worte widerfährt viel Ehre, indem ihm viele Bedeutungen, und zwar recht heterogene beigelegt werden. Siegfried nimmt es im Sinne von blinken, Geſenius von Bedrohung, Maurer von ſchlachten, Ältere von Spitze oder von Schrecken. Das erweckt Bedenken. Daß es nur einmal in dem bibliſchen Idiom erſcheint, verſtärkt dieſe Bedenken. Endlich, weil ſeine Herkunft unſicher iſt, bleibt auch die Form des Status absolutus unſicher. Geſenius ſtellt אִבְחָה und אֶבְחָה zur Auswahl. Letzterer ſpricht ſchon ſeine Bedenken über die Echtheit dieſes Wortes ſo aus: Ut dicam quod sentio, scriptura in illo Ezechielis loco mihi laborare videtur. Er ſchlägt auch eine Emendation vor, nämlich nach LXX, welche mit *σφάγια ῥομφαίας* überſetzen: טִבְחַת חֶרֶב, mactatio gladii. Wir ſtellen uns auf Geſenius' Seite, ſofern er gemeint hat: ein Hauptwort אבחה giebt es gar nicht im Hebräiſchen. Aber ſeine Verbeſſerung iſt deswegen nicht an=

zunehmen, weil das dritte Glied des Satzes לטבח bietet, und ſolche augenſcheinliche Wiederholung desſelben Gedankens bei jedem geſchmackvollen Schriftſteller, insbeſondere aber bei Ezechiel, dem Manne ſtrenger Konformität, durchaus abzulehnen iſt. Unſere Anſicht iſt: אבחת iſt in drei Beſtandteile zu zerlegen, 1) in א; 2) in ב = in; 3) in חת = Schrecken. א ſehen wir für verſchrieben aus ם an und ziehen es als Suffix zum vorangehenden נתתי, dedi eos. Mit eos ſind die מכשלים gemeint. Den Finalſatz, mit למען beginnend, verknüpfen wir mit dem Hauptſatze: נתתים בחתת'. Den Beweis für die Entſtehung des überlieferten א aus urſprünglichem ם finden wir im *παραδέδονται* der LXX. Denn verwandeln wir dieſes Paſſiv in das Aktivum, ſo gelangen wir zur Form *παραδέδωκα αὐτούς*, welches genau das hebräiſche נְתַתִּים wiedergiebt. Das vermutete בְּ entnehmen wir gleichfalls dem *εἰς* der LXX; den Begriff Schrecken aber der conturbationem der Vulgata. So ſind wir des bedenklichen Wortes אבחת entledigt und haben den Vorteil einer guten Verbindung der beiden Sätze למען und נ' בחת ח'.

Das an der Spitze des zweiten Halbverſes überlieferte את gefällt uns auch nicht. Wir ändern es aber nicht in אַךְ, denn dieſe Partikel dient nicht zur Steigerung; ſiehe Geſenius' Lexikon. Wir nehmen an, daß das א in unſerem Worte gleichfalls wie vorher in אבחת aus ם entſtanden und mit חרב zu verbinden iſt, alſo: ihres, d. i. des über ſie verhängten Schwertes. ת aber iſt verſchrieben für הַ, das als Artikel zu עשויה gehört. In den Worten: „das zum Blitzen gemacht iſt und zum Schlachten geſchärft iſt", liegt ein Rückweis auf V. 15, und unſere Geſtaltung des Textes wird dadurch beſtätigt. Wir überſetzen: „Damit Herzen zerfließen und der zum Falle gebrachten viele ſeien vor allen ihren Thoren, gebe ich ſie in den Schrecken des über ſie verhängten Schwertes, des zum Blitzen gemachten, zum Schlachten beſtimmten."

23, 42a.

Die erſten Worte dieſes Verſes lauten, wörtlich überſetzt: „Und der Lärm des Getümmels war ruhig." Das Prädikat „ruhig" läßt ſich freilich mit dem Subjekte „Lärm des Getümmels"

ſchwer zuſammendenken. Dazu kommt, daß die LXX: *καὶ φωνὴν ἁρμονίας ἀνεκρούοντο* eine andere Vorlage vorausſetzt. Die LXX läßt uns bei *ἁρμονίας* an eine harmoniſche Muſik denken, harmoniſch hinſichtlich des Zuſammenklangs der Töne, wie hinſichtlich der Spielenden und Singenden. Wir würden in dieſem Sinne בשלוה deuten können. Die LXX geben hinwiederum בשלוה wieder durch *ἐν εὐθηνίᾳ* und *ἐν εἰρήνῃ*, alſo durch Ausdrücke, welche auf die Begriffe der Ruhe, Eintracht und des Behagens hinauslaufen, und alſo unſerem *ἁρμονίας* ſinnverwandt ſind. Wenn wir anderſeits annehmen, daß בשלוה die urſprüngliche Form geweſen iſt, dann iſt die Verſchreibung in das überlieferte שלובה naheliegend; ב hat ſeine richtige Stelle verloren.

Der zweite Halbvers lautet bei Siegfried: „und zu Männern aus der Menſchenmaſſe wurden Trunkenbolde aus der Wüſte gebracht; die legten ihnen Spangen an die Arme und eine prächtige Krone auf ihr Haupt.“ Hier tritt uns eine enge Verbrüderung zwiſchen den Fremden und den Einheimiſchen entgegen. Der erſte Halbvers, der Sang und Spiel zum Becherklang im zweiten Halbverſe bringt, paßt wohl in den Zuſammenhang. Das zweite Wort in 23, 42ᵃ punktieren wir nach Vorgang der LXX: הָמוֹן, Stamm המה. Das *ἀνακρούομαι* iſt an keiner Stelle, wo es von LXX geboten wird, eine Überſetzung, ſondern ein Ausdruck des allgemeinen Sinnes: „ſingen und ſpielen“, ſo ſehr auch ſonſt die hebräiſchen Ausdrücke an den betreffenden Stellen variieren mögen. Siehe Schleuſner unter *ἀνακρούομαι*. Wir überſetzen: „man ſang und ſpielte in Einklang.“

23, 43.

Siegfried überſetzt: „der Verwelkten Ehebruch?“ V. 43ᵇ läßt er unüberſetzt und bemerkt zu dieſem Halbverſe, daß er jeder Deutung ſpotte. Wir wollen aber doch den Mut nicht ſinken laſſen und noch einen Erklärungsverſuch wagen. Wir halten uns diesmal ganz ſtreng an den überlieferten Text. Deshalb befaſſen wir uns auch zunächſt mit dem Kethib, nämlich bei dem Worte יזנה, und punktieren dieſes nicht: יִזְנֶה, ſondern יִזְנֻהָ: „ſie, die Fremden, hurten mit ihr“; vergl. zur Konſtruktion Heſ. 16, 28.

Das ſcheinbar verlaſſen daſtehende והיא verbinden wir mit תזנותיה, ihre Hurereien, ja ihre. Alſo הִיא dient zum Ausdrucke des betonten Poſſeſſivpronomen; ו vor היא an Stelle eines hervorhebenden גם. Die Verbindung von והיא mit תזנותיה entſpricht ſomit der Analogie von 1 Kön. 21, 19: אֶת־דָּמְךָ גַּם־אָתָּה. Der Nachdruck in unſerem Halbverſe liegt darauf, daß die Fremden ihre Hurerei den Wünſchen dieſer Verwelkten anpaßten. Unſere Auffaſſung wird durch V. 7 unſeres Kapitels durchaus beſtätigt, wenn es da heißt: וַתִּתֵּן תַּזְנוּתֶיהָ עֲלֵיהֶם: „Und ich ſprach: der Verwelkten Ehebruch? jetzt noch verkehrt man in Hurerei mit ihr nach ihrem Gefallen, ja nach ihrem?“

34, 12.

In der Überſetzung Siegfrieds bei Kautzſch lautet die Stelle Heſ. 34, 12: „Wie ſich ein Hirte ſeiner Herde annimmt .... [an dem Tage, wo er in der Mitte ſeiner abgeſonderten Schafe iſt], ſo werde ich mich meiner Schafe annehmen und ſie aus allen den Orten erretten, wohin ſie am Tage der Bewölkung und des Wolkendunkels zerſtreut wurden.“ Die in Klammern eingeſchloſſenen Worte enthalten einen Widerſpruch, inſofern der Hirte ſich in Mitte ſeiner abgeſonderten Herde befinden ſoll. Sie ſind deshalb von Siegfried mit Recht in die Noten unter dem Texte verwieſen.

Ich meine aber, dem überlieferten Texte iſt ein dem Zuſammenhange wohl entſprechender Sinn durch eine leichte Textänderung abzugewinnen. Beachten wir, daß im Nachſatze hinter ביום zwei Hauptwörter ſtehen, nämlich ענן und ערפל, ſo drängt ſich bei der im Buche Heſekiel uns überall entgegentretenden Konformität der Satzglieder die Vermutung auf, daß auch im Vorderſatze hinter ביום zwei Hauptwörter zu ſuchen ſind. Das erſte iſt gefunden, wenn wir vom maſorethiſchen היותו das Jod in Waw umſetzen und das letzte Waw zum Folgenden ziehen. Es wäre zu punktieren: הַוּוֹת, Verderben. Das folgende Wort würde lauten: ותוך, indem Waw vom vorigen Worte herübergenommen wird und ב ausgelaſſen iſt, mit der Punktation וְתוֹךְ, Bedrückung. Wir überſetzen demnach: „Wie ſich ein Hirte ſeiner Herde annimmt in

der Zeit des Verderbens und der Bedrängnis ſeiner zerſtreuten Herde.“ Nachdem das urſprüngliche הַוּת verſchrieben war in הוית, bekam das Waw vor תוךְ ſeinen Platz hinter הוית, und um das falſch verſtandene תוךְ dem Satze einzugliedern, fügte man ihm ein בְּ bei. Pſ. 55, 12 finden ſich auch הוות und תך nebeneinander.

Für die Vermutung, daß dem ביום des Vorderſatzes zwei Hauptwörter folgten, ſprechen die LXX, welche überſetzen: *ἐν ἡμέρᾳ γνόφου καὶ νεφέλης*. Die Worte der jetzigen LXX *ἐν μέσῳ* dürften als ein ſpäterer Zuſatz zu betrachten ſein, nachdem der falſch überlieferte Text im M ſeine Stelle gefunden hatte.

47, 10^b.

Der Ausdruck לְמִינָה ſpottete bisher jedes Deutungsverſuches. Die LXX mit ihrem: *κατ᾽ αὐτὴν ἔσται* und die Vulgata mit: plurimae species ſtanden vor derſelben Schwierigkeit wie wir mit unſerem M. Der Fehler der Überlieferung iſt demnach ſehr alt.

Setzen wir aber nach dem Lamed ein י und punktieren nach dem Zuſammenhange, ſo lautet das Wort nunmehr לִימִינֹה, zu ſeiner Rechten, nämlich am Südende des Toten Meeres. Wie Heſekiel in V. 10^a ſpezialiſiert hat: von Engeddi bis En Eglaim, ſo hier in V. 10^b: an ſeinem Südende. Und da das Südende des Toten Meeres flach iſt, tritt das Frappante der Weisſagung um ſo mehr hervor, daß es nämlich viele Fiſche daſelbſt geben ſoll.

2.

Über Ev. Joh. 19, 35.

Von

Prof. D. Dr. F. Blaß in Halle.

Der Vers Ev. Joh. 19, 35 hat bekanntlich eine Fülle von Erörterungen hervorgerufen, und iſt namentlich auch von einer

ganzen Reihe von Kritikern als Beweis dafür benutzt worden, daß der Schreiber dieſes Evangeliums kein Augenzeuge und nicht der Apoſtel Johannes war; trenne er ſich doch hier offenbar von dem Augenzeugen: *ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκεν* —, *καὶ ἐκεῖνος* („jener“, ein anderer als der Schreiber alſo) *οἶδεν ὅτι ἀληθῆ λέγει.* Das iſt dann aber wieder beſtritten, und über die Grenzen des Gebrauchs von *ἐκεῖνος* bei Johannes weitläufig hin und her unterſucht. Kann *ἐκεῖνος* = einem betonten „er“ ſein, oder = derſelbige (Luther), ſo iſt natürlich jenes Argument hinfällig; ob es das kann, und alſo auch den Schreiber bezeichnen kann, wird ſich ſchwerlich jemals ſo ausmachen laſſen, daß die Gegenpartei ſich gefangen geben müßte [1]). Dann freilich eignet ſich der Vers ſehr ſchlecht als Grundlage des Beweiſes gegen die Autorſchaft des Johannes. Denn ein wiſſenſchaftlicher Beweis muß doch überall vom Sicheren ausgehen; wo bliebe ſonſt die Wiſſenſchaft, und was würde ſie noch von Sophiſtik oder dem Gerede Halbgelehrter unterſcheiden?

Ich will indes hier auf die grammatiſche Frage nicht zurückkommen, ſondern hebe vielmehr dies hervor: ſie iſt gar nicht die erſte hier, ſondern die zweite; die erſte aber muß die ſein, ob *ἐκεῖνος* u. ſ. w. hier richtig geleſen wird. Oder vielmehr, ob der ganze Vers hier richtig geleſen wird; denn es giebt Zeugen, die ihn auslaſſen (ſ. Tiſchendorf), der Palatinus e und der Fuldensis der Vulgata, und er kann fehlen ohne Störung des Zuſammenhangs, indem es dann V. 36 weiter geht (nach e und auch der griechiſchen Handſchrift *ϰ* ſamt 11 Minuskeln und der Paraphraſe des Nonnus): *ἐγένετο δὲ ταῦτα ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ* —, (vgl. Matth. 1, 22 u. ſ. *τοῦτο δὲ γέγονεν ἵνα πληρωθῇ*), ſtatt *ἐγένετο γὰρ ταῦτα* u. ſ. w. Aber ehe wir in die weitere Erörterung eintreten, wollen wir erſt auch das Material heranziehen, welches bei Tiſchendorf n i c h t ſteht, ſoweit wir ſolches vorfinden. Nonnos paraphraſiert: *ἀνὴρ δ' ὅστις ὄπωπεν ἑῷ πιστώσατο μυθῷ μαρτυρίην ἀτίνακτον* (= *καὶ ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκεν*)· *ἀριστονόοιο δὲ κείνου ἴδμεν ὅτι ζαθέη καὶ ἐτήτυμος*

1) Vgl. meine Grammatik S. 168.

ἔπλετο φωνή (= καὶ ἐκεῖνον οἴδαμεν ὅτι ἀληθῆ λέγει) [1]. Da iſt freilich klare Scheidung des oder der Verfaſſer vom Augenzeugen; aber der Vers, oder das Stück desſelben, rückt ſofort auf dieſelbe Linie mit 21, 24: οὗτός ἐστιν ὁ μαθητὴς ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων καὶ ὁ γράψας ταῦτα, καὶ οἴδαμεν ὅτι ἀληθὴς ἐστιν αὐτοῦ ἡ μαρτυρία, welcher Vers ja umgekehrt den Johannes als Verfaſſer bezeugt. Er gehört freilich an den Rand, mindeſtens die zweite Hälfte; aber dasſelbe gilt dann auch von 19, 35. Chryſoſtomos aber, der leider dieſen Abſchnitt nicht zuſammenhängend, ſondern ſtückweiſe anführt, bringt von 35 außer dem erſten Satzgliede καὶ ὁ ἑωρ. μεμ. nur das zweite, welches Nonnos ganz ausläßt: καὶ ἀληθὴς ἐστιν ἡ μαρτυρία αὐτοῦ, und nachher in anderem Zuſammenhange das vierte: ἵνα πιστεύητε (worüber unten). Was ſoll eigentlich nach der erſten Verſicherung der Wahrheit noch eine zweite: καὶ ἐκεῖνος οἶδεν ὅτι oder καὶ ἐκεῖνον οἴδαμεν ὅτι oder wie immer? An den anderen ähnlichen Stellen iſt der Satz nicht dreiteilig wie hier in der gewöhnlichen Faſſung (ich ſehe von ἵνα — ab), ſondern zweiteilig: 21, 24 (ſ. o.); 5, 32: ἄλλος ἐστὶν ὁ μαρτυρῶν περὶ ἐμοῦ, καὶ οἴδατε (v. l. οἶδα) ὅτι ἀληθής ἐστιν ἡ μαρτυρία αὐτοῦ (wonach 21, 24 gemacht ſein möchte); dann im 3. Briefe V. 12: (Δημητρίῳ μεμαρτύρηται ὑπὸ πάντων καὶ ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας), καὶ ἡμεῖς δὲ μαρτυροῦμεν, καὶ οἶδας (οἴδατε v. l.), ὅτι ἡ μαρτυρία ἡμῶν ἀληθής ἐστιν (καὶ οἶδας u. ſ. w. fehlend in einer Minuskel). Sehen wir uns aber noch andere Zeugniſſe an, und vor allen Dingen auch die ganze Stelle.

Der Verfaſſer hat V. 33 erzählt, daß die Soldaten Jeſu nicht die Beine brachen, und V. 34 den Lanzenſtich, und dann folgt ἐξῆλθεν εὐθὺς αἷμα καὶ ὕδωρ. Εὐθὺς iſt zweifelhafter Stellung und Gewähr und überall eine der gemeinſten Interpolationen; ſtreichen wir das (mit e, Chryſoſtomos, Nonnos, auch dem Interpolator bei Matth. 27, 49). Für αἷμα καὶ ὕδωρ haben andere ὕδωρ καὶ αἷμα; unklar im höchſten Maße ſind und bleiben dieſe Worte, welche eine Art Wunder zu bezeugen ſcheinen, aber

1) Über die Syntax ſ. Grammatik S. 235.

ſeltſamerweiſe dann ein Wunder, auf welches der Verfaſſer im folgenden gar nicht weiter eingeht, während er auf das andere, was er ſoeben erzählt hat, ſehr weitläufig eingeht. Es folgt nämlich V. 35, und dann (36): „es geſchah dies, damit die Schrift erfüllt würde: ſie ſollen ihm kein Bein zerbrechen (2 Moſe 12, 46), und (37) jene andere Schrift (Sach. 12, 46): ſie werden ſehen, in welchen ſie geſtochen haben.“ Warum nicht auch eine Schriftſtelle über Waſſer und Blut, wenn doch, wie es den Anſchein hat, dies dem Verfaſſer das Wichtigſte war? Es war ihm alſo gar nicht das Wichtigſte, und er hielt es nicht für ein Wunder. Iſt es überhaupt eine Interpolation, mindeſtens das Waſſer? Es ſteht ja im 1. Briefe 5, 6: *οὗτός ἐστιν ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος, Ἰησοῦς Χριστός, οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον, ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ ἐν τῷ αἵματι* u. ſ. w., was ſich natürlich nicht auf den hier berichteten Vorgang bezieht, ſondern eine ganz andere Erklärung fordert. Aber aus der Stelle des Briefes konnte jemand hier interpolieren. Indeſſen alle Zeugen ohne Ausnahme, ſoweit ich weiß, haben die Worte; Chryſoſtomos und andere erklären ſie natürlich myſtiſch, obwohl Chryſoſtomos ſonſt durch die Abweſenheit der geſchraubten myſtiſchen Erklärungen ſich glänzend vor Alexandrinern und Lateinern auszeichnet. Gehen wir hier nicht weiter darauf ein. Was nun ſonſtige Zeugen betrifft, ſo hat Cyrillus von Alexandrien (deſſen Text von dem gewöhnlichen nicht ſehr oft abweicht) hier nach allem Anſchein eine bemerkenswerte Abweichung: er beſpricht nämlich in ſeinem Kommentar zu Johannes [1]) nach 34 zuerſt die Weisſagungen (36, 37), und dann erſt das Selbſtzeugnis (V. 35), ſcheint alſo die Folge 34. 36. 37. 35 gehabt zu haben. Dieſe Folge aber iſt nicht ſchlechter, ſondern beſſer, erſtlich weil die erfüllten Schriftſtellen von rechtswegen das Erſte ſein müſſen, zweitens weil ſich von der zweiten Schriftſtelle: *ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν*, ein ſehr glatter Übergang zu *καὶ ὁ ἑωρακὼς* u. ſ. w. darbietet. Alſo das wäre noch eine neue Möglichkeit für V. 35: ſtatt der Streichung Umſtellung. Die Form, in der Cyrillus las, iſt nicht ſehr klar,

1) Cyrillus in Joh. ed. Puſey III, p. 103.

jedoch wohl zweiteilig, nicht dreiteilig, und mit *εἰδέναι* auf den Verfaſſer bezogen. Wenn nun aber umgeſtellt werden ſoll, ſo giebt es da noch andere Weiſen der Umſtellung, und eine ſehr gute bietet Chryſoſtomos. Ich ſagte ſchon, daß dieſer leider nicht in einer Folge citiert; wenn man indes ſo zuſammenſtellt, wie er nacheinander anführt und beſpricht, ſo kommt folgendes heraus. *Ἀλλ' εἷς τῶν στρατιωτῶν λόγχῃ αὐτοῦ τὴν πλευρὰν ἔνυξε, (ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ)* (dies nicht ausdrücklich citiert)· *Ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν. καὶ ἐξῆλθεν ὕδωρ καὶ αἷμα.* Dann 35: *καὶ ὁ ἑωρακὼς* bis *μαρτυρία αὐτοῦ*, und nun (*καὶ πάλιν ἑτέρα γραφὴ λέγει*) (nicht ausdrücklich citiert)· *Ὀστοῦν αὐτοῦ οὐ συντρίψουσιν. ταῦτα δὲ εἶπον ἵνα πιστεύσητε.* Die Schriftſtellen ſind alſo getrennt, und ihre Folge die umgekehrte, und *καὶ ἐξῆλθεν ὕδωρ καὶ αἷμα* von *ἔνυξεν* u. ſ. w. getrennt, und der Schluß von 35 (den Nonnos ganz wegläßt) zum Schluß des Ganzen gemacht. Die Folge iſt vortrefflich, ausgenommen vielleicht das *ἐξῆλθεν* u. ſ. w.; ſtriche man dieſes, ſo würde alles ganz glatt, und auch wieder *ὄψονται* mit *ἑωρακὼς* zuſammenkommen. Aber zwei Dinge erfordern noch beſondere Aufmerkſamkeit: das Fehlen von *ἐγένετο δὲ (γὰρ) ταῦτα*, was bei dieſer Folge niemand einſetzen wird, und dann die Form des Schluſſes. Für das Erſtere iſt zu bemerken, daß Johannes ſonſt ſtets, an ſechs Stellen, *ἵνα πληρωθῇ* u. ſ. w. ohne ſolche Stütze anhängt, ſ. 12, 38; 13, 18; 15, 25; 18, 9. 32; 19, 24. Für den Schluß aber: *ταῦτα δὲ εἶπον, ἵνα πιστεύσητε*, vergleiche man folgende Parallelen: 5, 34 *ταῦτα λέγω ἵνα ὑμεῖς σωθῆτε.* 11, 42 *διὰ τὸν ὄχλον εἶπον, ἵνα πιστεύσωσιν.* 13, 19 *ἀπάρτι λέγω ὑμῖν —, ἵνα πιστεύσητε.* 14, 29 *εἴρηκα ὑμῖν —, ἵνα — πιστεύσητε.* 20, 31 *ταῦτα δὲ γέγραπται, ἵνα πιστεύητε.* Doch muß ich hier, da es ſich genau um die Worte handelt, den Chryſoſtomos ſelber citieren. 508 B.: *ταῦτα δὲ εἶπον, φησίν, ἵνα μάθητε ὅτι πολλὴ ἡ συγγένεια τοῦ τύπου* (des altteſtamentlichen Vorbildes, 2 Moſ. 12, 46) *πρὸς τὴν ἀλήθειαν.* Dann nochmals C: *ἀλλ' ὅμως καὶ ταῦτα* (die Beſchimpfung durch den Lanzenſtich, auf die er zurückkommt) *εἶπον, φησίν, καὶ μετὰ πολλῆς σπουδῆς εἶπον* (geht wohl auf die Beteuerung 35), *ἵνα πιστεύσητε.* Da iſt doch das *ταῦτα εἶπον ἵνα*

bei ihm Text. Man wird indes die erſte Perſon unerhört und unmöglich finden. Unmöglicher als die zweite Perſon (ὑμεῖς πιστεύσητε)? Wo ſteht denn die ſonſt, außer noch 20, 31 πιστεύητε und ἔχητε? Die erſte Perſon aber gebraucht ja auch Lukas, und darin liegt nichts gegen den Stil der echten Evangelien, ſondern erſt in einem ἐγὼ Σίμων Πέτρος des Pſeudo-Petrus.

Was ſoll alſo der Textkritiker thun? Es bleibt ihm, fürchte ich, nur *eine* Möglichkeit, den gewöhnlichen Text ſtehen zu laſſen wie er iſt. Aber an die Richtigkeit dieſes Textes *glauben* ſoll er bei Leibe nicht; das wäre unwiſſenſchaftlich. Es iſt alles darin unſicher: der ganze V. 35 und ſeine Stellung, und die einzelnen Stücke mit Ausnahme des erſten, und ſpeziell noch das ἐκεῖνος οἶδεν, und endlich, wenn dies feſtſtände, ſäßen wir wieder mit dem ἐκεῖνος feſt und ſtritten uns wie in dieſer Zeitſchrift vor 40 Jahren Steitz und Buttmann. Es möchte alſo klar und mehr als klar ſein: wer auf dieſen Vers noch ferner eine Hypotheſe über den Urſprung dieſes Evangeliums bauen ſollte, der baute auf Sand, auf Flugſand ſogar, und es bedürfte keiner Stürme und keiner Platzregen, damit dieſer Bau einſtürzte.

3.

Der Teich Bethesda.

Von

Lic. E. Broſe in Danzig.

Über die Lage des Teiches Bethesda können ſich Altertums-kundige und Paläſtinareiſende noch immer nicht einigen, zumal da uns Joſephus hier völlig im Stiche läßt; er ſcheint ein heil-kräftiges Bad dieſes Namens nicht zu kennen. Auch wer nicht die kindiſche Forderung vertritt, jedes Ereignis oder jeder Ort,

den ein Schriftſteller erwähnt, müſſe noch von einem anderen Schriftſteller bezeugt ſein, um für geſchichtlich zu gelten, wird es immerhin auffallend finden, „daß Joſephus, der die Heilbäder Paläſtinas in verſchiedenen Gegenden des Landes erwähnt, von Bethesda ganz ſchweigt“ (Winer) — von einer heilkräftigen, ſtark benutzten Quelle in unmittelbarer Nähe Jeruſalems! Viel peinlicher aber als das Schweigen des Joſephus iſt es, daß man von der Art dieſes heilkräftigen Teiches bei der herkömmlichen Auffaſſung gar keine deutliche Anſchauung gewinnen kann. Nach Joh. 5, 7 müßte man entweder annehmen, daß die Heilkraft des aufwallenden, aufſprudelnden Waſſers immer bloß für Einen ausgereicht, oder daß die κολυμβήθρα nur die Größe einer Badewanne gehabt hätte. Ein Sprudel aber, deſſen Heilkraft ſich durch die Berührung eines einzigen Menſchenleibes erſchöpft (oder auch den Einwirkungen der atmoſphäriſchen Luft ſo ſchnell unterliegt), iſt ein chemiſches Rätſel. Und für ſo geiſtesſchwach wird man Johannes nicht halten, daß er die einfachſten Begriffe verwechſelt und eine kleine, muldenartige Vertiefung als Teich bezeichnet hätte. Und wie unerträglich unpaſſend wäre es, dieſe Mulde mit dem Zuſatze *πέντε στοὰς ἔχουσα* zu kennzeichnen! Das Wort κολυμβήθρα bezeichnet unter allen Umſtänden einen (wenn auch noch ſo kleinen) Teich [1]).

Aber mit welchem Rechte halten wir eigentlich an der vorgefaßten Meinung feſt, es müſſe von einem mineraliſchen, von Zeit zu Zeit aufſprudelnden Quell die Rede ſein? Giebt uns der Wortlaut den mindeſten Anlaß? Im Gegenteil! Seit wann heißt denn ταράσσεσθαι „aufſprudeln“ oder ähnliches? Ταράσσειν entſpricht genau dem lateiniſchen turbare, und bedeutet nichts anderes als „in Bewegung ſetzen“, „durcheinander rühren“, „aufwühlen“, iſt alſo z. B. das übliche Wort für den Sturm, der das Meer aufwühlt (vergl. z. B. die bekannte Stelle Hom. Od. 5, 291, und viele andere), auch für das Brauſen und Wallen des Meeres

1) Der Sprachgebrauch eines Wortes ſtimmt freilich nicht immer mit der Wurzel überein; bei κολυμβήθρα aber iſt es ſo. Es bedeutet überall ein Waſſerbecken, das das Schwimmen (κολυμβᾶν ſchwimmen, tauchen, Apg. 27, 43) ermöglicht.

beim Erdbeben Pſ. 46, 4, aber nimmermehr für das Emporſprudeln einer Quelle; hierfür wäre ἀναφλύζειν, ἀναφλύειν, ἀναβλύζειν, ἀναβλύειν, ἀναβρύειν, ἐξαναβρύειν oder auch das einfache βρύειν (Jak. 3, 11 tranſitiv) oder das ſchallnachahmende ἀνακαχλάζειν zu erwarten. Alſo aus ſachlichen und ſprachlichen Gründen geht es nicht an, ſich Betheſda als mineraliſchen, in Zwiſchenräumen aufſprudelnden Quell vorzuſtellen.

Vielleicht leitet die häufig angeführte Stelle des Euſebius auf den richtigen Weg. Euſebius berichtet nämlich, das Waſſer von Betheſda habe eine merkwürdig rote Farbe gehabt und Spuren davon gezeigt, daß es ehemals zum Reinigen der Opfertiere benutzt wurde. Winer hält es auf Grund dieſer Stelle nicht für undenkbar, daß das Blut der Opfertiere aus dem Tempel in den Teich geleitet worden ſei, ſo daß ſich alſo das noch warme Blut mit dem Waſſer vermiſchte, wodurch, namentlich um die Zeit der hohen Feſte, ein für manche Krankheiten, ſogar für Blindheit, heilſames mineraliſches Bad habe entſtehen können [1]). Winer erklärt dann freilich dies alles für unwahrſcheinlich und tritt der üblichen Meinung bei, daß eine zeitweilig ausſetzende Quelle gemeint ſei; aber jene auf die Worte des Euſebius gegründete Vermutung leitet ohne Zweifel auf die richtige Fährte. Vor allem ſtimmt die Örtlichkeit. Der Teich lag nicht weit vom Tempel (vgl. V. 14), denn das Schafthor kann nach Neh. 3, 1. 32; 12, 39 nicht weit vom Tempel gelegen haben. Nun ſtanden im Tempel zwei große Behälter, deren einer den Unrat der Opfertiere aufnahm und durch einen Kanal abführte; der andere enthielt das Waſſer für die Waſchungen der Prieſter, das durch einen anderen Kanal abgeführt wurde. Wie nahe liegt da die Vermutung, daß ſich dieſer Kanal in den Teich Betheſda ergoſſen hat. Auch mag derſelbe Kanal das Blut der Opfertiere aufgenommen haben. Damit ſtimmt vortrefflich der Name Betheſda, denn אֶשְׁדָּא iſt abzuleiten von dem im Hebräiſchen ungebräuchlichen Stamm אשׁד = effundere, und אֶשֶׁד bedeutet — nach dem Theſaurus —

---

1) Man ſagt, daß auch noch die neuere Heilkunde Bäder in tieriſchem Blute verordnet (gegen Rheumatismus, Lähmung u. dergl.).

„locus quo quid effunditur“ (vergl. Num. 21, 15 אֶשֶׁד הַנְּחָלִים, loca quo torrentes e montibus feruntur), ſo daß alſo בֵּית אֶשְׁדָּא = locus [1]) effusionis iſt. Dieſe ſchon von Früheren gegebene, von Winer und anderen verworfene Erklärung empfiehlt ſich durch ihre Einfachheit von ſelber. — Nun ſcheint freilich eine neue Schwierigkeit zu entſtehen, nämlich wie bei dieſer Sachlage von einem *ταράσσεσθαι* des Waſſers die Rede ſein kann. Wenn man ſich aber vorſtellt, welche Größe jener im Tempel befindliche Behälter haben mußte, um ſeinem Zwecke zu entſprechen, ſo iſt es ohne weiteres klar, daß jede Entleerung dieſes Behälters, die eine ſolche Maſſe von Waſſer hundert Fuß hinabſtürzen ließ, Druck genug ausübte, in dem Teiche eine *ταραχή* [2]) hervorzurufen.

Wie häufig nun die Waſſerausgüſſe ſtattfanden, thut nichts zur Sache; wohl nicht täglich, außer in den Feſtzeiten, wo die größere Blutmenge auch die Heilkraft des Bades erhöhen mochte. Der Text erlaubt auch keine Schlüſſe auf den mediziniſchen Erfolg der Bäder; wir ſehen nur, daß ſich Jeſus ihrer nicht als Ver-

---

1) Daß בַּיִת nicht bloß „Haus“ heißt, ſondern die allgemeinere Bedeutung receptaculum annehmen kann, iſt bekannt; man denke an die בָּתֵּי הַנֶּפֶשׁ Jeſ. 3, 20, die בָּתִּים לַבְּרִיחִים Ex. 26, 29; 36, 34; ſo alſo hier receptaculum effusionis. Keinesfalls bezeichnet das בית die *πέντε στοάς*, denn der Teich ſelber hieß Bethesda (*κολυμβήθρα τὸ λεγόμενον Ἑβραϊστὶ Βηθεσδά*), und *πέντε στοὰς ἔχουσα* iſt bloß beiläufiger, nachträglicher Zuſatz. Daher beruht auch die jetzt beliebte Deutung als בֵּית חֶסְדָּא („Haus der Barmherzigkeit“, z. B. Grimm: „locus excipiendis curandisque aegrotis inserviens“, alſo wie die „Charité“ in Berlin) auf einer unbegreiflich ungenauen Auffaſſung des Textes: einen Teich kann man doch nicht „Charité“ nennen! Es wäre aber — ſelbſt bei der falſchen LA. *ἡ ἐπιλεγομένη* — das Äußerſte von Künſtlichkeit, das *πέντε στοὰς ἔχουσα* als Begründung des Namens Bethesda aufzufaſſen und ein Partizipium durch das andere begründet werden zu laſſen (ſtatt: *ἣ ἐπιλέγεται Β., ὅτι π. στ. ἔχει*), als wenn die fünf Hallen das Weſen einer „Charité“ ausmachten! Bei der LA. *τὸ λεγόμενον* iſt jene Beziehung des *ἔχουσα* erſt recht unmöglich.

2) *Ταράσσεσθαι* iſt hier keinesfalls mit „getrübt werden“ (nämlich durch das Blut) zu überſetzen. Es kann dieſe Bedeutung ſehr wohl haben (wie das lateiniſche turbari), aber nur, wenn die Trübung eine Folge der Bewegung des Waſſers iſt, alſo beim Aufwühlen des Schlammes, aber niemals beim Hineingießen einer trübenden Flüſſigkeit.

mittelung ſeiner Wunderkraft bedient, wie etwa 9, 7 des Waſſers von Siloah, und wir ſehen ferner, daß der Teich von vielen Kranken belagert war. Aber vielleicht waren ihre Erwartungen nicht bloß auf die körperlichen, rein chemiſch vermittelten Wirkungen der Bäder gerichtet. Der Volksglaube verknüpfte mit dieſem aus dem Tempel kommenden Waſſer und Blut wahrſcheinlich tiefere Wirkungen, und die Vorſtellungen von ſühnender und von heilender Kraft gingen ineinander über. Je ſtrenger die Laien aus dem Heiligtum ausgeſchloſſen waren, mit deſto größerem Verlangen bemächtigte ſich der fromme Glaube ſolcher Dinge, die zu heiligen Handlungen gedient hatten. Etwas Ähnliches iſt es, wenn manche Katholiken von dem Waſſer trinken, mit dem der Kelch ausgeſpült worden iſt; ſie finden da einen gewiſſen Erſatz für den ihnen entzogenen Teil des Abendmahles. Mögen alſo immerhin Heilungen durch die chemiſchen Wirkungen des Bades erfolgt ſein, bei anderen war gewiß etwas Geiſtiges ausſchlaggebend oder wirkte doch mit, nämlich eben jener Glaube, möge man ihn nun nach modernem Sprachgebrauche „Suggeſtion“ oder ſonſtwie nennen. Nur aus einer religiöſen Vorſtellung irgendwelcher Art, nicht aus phyſikaliſchen Gründen, wird erklärlich, warum man es für ſo wichtig hielt, als erſter in den Teich zu kommen, ſobald die *ταραχή* des Waſſers anzeigte, daß ein Ausguß ſtattgefunden hatte. Der Inhalt jenes Behälters — ſo mag man ſich vorgeſtellt haben — war in gewiſſem Sinne קָדֵשׁ, aber nur, ſolange er noch nicht mit kranken Menſchenleibern in Berührung gekommen war; er wurde gleichſam חֹל durch die Berührung eines einzigen Kranken. Es würde alſo die Vorſtellung, daß dies Opfer nur für Einen Gültigkeit habe, auf dieſe aus dem Tempel kommenden ſühnenden und heilenden Stoffe, Waſſer und Blut, übertragen worden ſein.

Die hier vorgetragene Anſicht will nur ein Vorſchlag ſein und beanſprucht nicht, alle Schwierigkeiten zu beſeitigen; aber den Weg wenigſtens wird ſie weiſen, auf dem die Löſung geſucht werden muß. Es iſt jedenfalls weniger peinlich, zuzugeben, daß uns hier eine religiöſe Vorſtellung entgegentritt, von der wir bei dem heutigen Stande der Forſchung noch keine ſichere Kenntnis

haben, die uns aber durch Entdeckung neuer Quellen noch erſchloſſen werden kann, als ein naturwiſſenſchaftliches Rätſel anzunehmen, über das weder Johannes noch ein anderer Schriftſteller ein Wort verlöre. Auch die Annahme, daß ausſchließlich an die rein phyſikaliſche Heilkraft des Blutes zu denken ſei, ſtößt doch auf große Schwierigkeiten. Warum konnte dieſe Heilkraft nicht auf zwei Menſchen zugleich oder nacheinander wirken? Oder mußte ſich der eine Kranke immer an den Ausfluß des Kanals, aus dem das Blut in den Teich ſtrömte, ſtellen, um den Reſt von Wärme zu genießen, den das Blut auf dem langen Wege von dem Altar bis zu dem Teiche noch behalten hatte? Aber man hätte ja nach V. 7 den Erguß des Blutes erſt bemerkt, wenn die *ταραχή* eingetreten wäre und das Blut ſich dem Waſſer mitgeteilt hätte, alſo viel zu ſpät! Und war die Maſſe des Blutes ſo groß, daß eine *ταραχή* entſtehen konnte? Kurz, auch hier eine Fülle von Schwierigkeiten, die zu beſeitigen ſich der Schriftſteller gar nicht gedrungen fühlt. Aber wie erklärlich wird die kurzangebundene Darſtellungsweiſe des Johannes, wenn den Worten des Kranken (V. 7) eine Vorſtellung zu Grunde liegt, die in dem Leſerkreiſe des Johannes allbekannt war und deshalb keiner Erklärung bedurfte! — Ein den Ereigniſſen fernſtehender Erzähler oder Fälſcher des zweiten Jahrhunderts hätte ſich einer ſolchen Unklugheit ſicher nicht ſchuldig gemacht.

Mit dem Glauben, daß jene in den Teich abgeleiteten Ausgüſſe die Träger oder Vermittler übernatürlicher Kräfte ſeien, würde ganz gut ſtimmen, wenn man *Βηϑεσδά* neben der oben gegebenen Deutung בֵּית אֶשְׁדָּא zugleich als בֵּית חֶסְדָּא faſſen könnte, freilich nicht in dem Sinne von „Charité“, ſondern als „Gnadenhaus“, als Haus, an das eine beſondere Gottesgnade geknüpft iſt, ähnlich wie die „Gnadenorte“ der katholiſchen Kirche. Es wäre der nicht ſeltene Fall, daß ein Name in einen ähnlich klingenden umgedeutet wird und eine tiefere Bedeutung gewinnt. Aber abgeſehen davon, daß es nicht ſicher iſt, ob אֶשְׁדָּא in חֶסְדָּא umgebogen werden kann [1]), ſo wird dieſe Deutung durch den

1) Man darf ſich bei Beantwortung dieſer Frage nicht dadurch irre

Wortlaut der Stelle ausgeſchloſſen. Es iſt ſchon oben bemerkt worden, daß der Teich an und für ſich, nicht mit Einſchluß der *πέντε στοαὶ*, den Namen Betheſda hat. Da alſo der Teich weder ein „**Gnadenhaus**" genannt, noch der allgemeinere Ausdruck „Gnaden**ort**" durch בית bezeichnet werden [1]), noch endlich בית hier die Bedeutung receptaculum haben kann (receptaculum gratiarum?!), ſo wird es bei der Deutung בֵּית אֶסְדָּא ſein Bewenden haben müſſen.

Das Vorſtehende war ſchon geſchrieben, als der Verfaſſer von einem Kenner des Alten Teſtamentes auf Ez. 47, 1—12 aufmerkſam gemacht wurde. Die dort geſchilderte Tempelquelle, die zu dem Strom des Lebens wird (Apok. 22, 1 ff.), paßt in der That ſo gut zu der bei Johannes vorausgeſetzten Sachlage, daß die Annahme nahe liegt, der Volksglaube habe jenes Geſicht des Ezechiel auf den Teich Betheſda und den aus dem Tempel ausfließenden Strom bezogen. Auch bei Ezechiel kommt das Waſſer in der Nähe des Altars hervor, wendet ſich nach Norden, fließt durch das nördliche Thor, biegt rechts um, ſchwillt zu einem tiefen Strome an, fließt hinab nach dem „öſtlichen Bezirk" in die Ebene bei Jericho, ergießt ſich ins Tote Meer und macht deſſen Waſſer geſund. Fiſche tummeln ſich darin, an den Ufern wachſen Fruchtbäume, deren Blätter nicht welken und deren Früchte nicht ausgehen, weil dieſe Bäume ihre Kraft von dem Waſſer empfangen, das aus dem Heiligtume kommt. „Und ihre Früchte dienen zur Speiſe und ihre Blätter zur Arzenei." Aber nicht bloß den Blättern dieſer von dem Strom des Lebens getränkten Bäume, ſondern dem Strome ſelber ſchrieb man heilende Kräfte zu; ſchon die LXX deuten das וְנִרְפְּאוּ הַמָּיִם V. 8 (= „und ſo wird das Waſſer [des Toten Meeres] geſund") um in: *καὶ ὑγιάσει τὰ ὕδατα* („die Waſſer [des Stromes] werden geſund

---

machen laſſen, daß beide aramäiſche Namen durch dieſelbe griechiſche Schreibung *Βηθεσδὰ* wiedergegeben werden können; das ח wird häufig nicht ausgedrückt (vgl. z. B. *Ενωχ* für חנוך, *Θαρρα* für תרח, *Νωε* für נח u. ſ. w.).

1) Die Vorſtellung von etwas Umſchließendem muß doch bei בית immer vorhanden ſein, und ſie iſt es auch bei den oben S. 136, Anm. 1 erwähnten Beiſpielen.

machen“, heilende Kräfte haben); ebenſo wird V. 9 כִּי בָאוּ שָׁמָּה הַמַּיִם אֵלֶּה וְיֵרָפְאוּ (= „denn wenn dieſes Waſſer [d. h. der Strom des Lebens] dahin kommt, ſo wird [das Waſſer des Toten Meeres] geſund“) überſetzt: ὅτι ἥκει ἐκεῖ τὸ ὕδωρ τοῦτο καὶ ὑγιάσει. Hier lag die Umdeutung noch näher wegen der folgenden Worte: „und alles lebet, wohin der Bach kommt.“ — Auch Joel 4, 18 iſt zu vergleichen.

Sollte ſich aus dem Talmud nichts ermitteln laſſen über die Beziehungen zwiſchen Ez. 47 und dem Teiche Betheſda? Es wäre dankenswert, wenn ſich die Kenner über dieſe Frage äußerten.

4.

Ein Brief des Barthol. Latomus an Melanchthon.

Von

Konſiſtorialrat Prof. D. G. Kawerau in Breslau.

In ſeinen Briefen aus dem letzten Drittel des Juli 1533 erwähnt Melanchthon Nachrichten, die ihm von völlig zuverläſſiger Seite über kirchliche Vorgänge in Paris zugegangen ſeien. Die Nachrichten betreffen die freie Predigtthätigkeit des Predigers der Königin Margarete von Navarra, Gérard Rouſſel in Paris und die Vertreibung ſeiner Gegner, des Noël Beda und ſeiner Genoſſen. Melanchthon ſchreibt darüber an Joh. Heß mit dem Bemerken: Haec certa sunt, et mihi ex Parisiis ab optimis viris diligenter perscripta (Corp. Ref. II, 658), und an Georg Spalatin: Accepi literas [ſo iſt nämlich ſtatt libros zu leſen] ex ipsa Parisiorum urbe scriptas nuper adeo, die Johannis Baptistae, in quibus mira historia est (ebd.). Wer war ſein Pariſer Korreſpondent? und was für Nachrichten enthielt der Brief, aus dem er doch nur die Summa in gedrängten Auszügen mitteilt? Der

Güte des Herrn Magiſters K. Groß in Petersburg verdanke ich es, daß ich auf dieſe Fragen Antwort geben und den Brief veröffentlichen kann, den Melanchthon damals eben empfangen hatte. Er findet ſich abſchriftlich in Cod. Lat. F XVII, 57 der Kaiſerlichen Bibliothek in Petersburg Bl. 67—70 und ergänzt in willkommener Weiſe den Bericht über jene Vorgänge in Paris, den wir bisher in dem Briefe des Petrus Siderander (Schriesheimer) an Jacob Bedrotus vom 28. Mai 1533 (bei Herminjard, Correspondance des Réformateurs III, 54 ff.) beſaßen [1]). Melanchthons Korreſpondent iſt der Humaniſt Bartholomäus Heinrici (Latomus). Dieſer, gegen 1485 in Arlon (Luxemburg) geboren, eines Steinmetzen Sohn, beſuchte gemeinſam mit ſeinem Landsmann, dem nachmaligen Vizekanzler Karls V., Matthias Held die Schule der Vaterſtadt, wurde 10. März 1516 in Freiburg immatrikuliert, wo er 1516 Baccalaureus, 1517 Magiſter wurde. Als Mag. legens betrieb er zugleich unter Ulr. Zaſius das Studium der Rechtswiſſenſchaften und wurde 1520 Regent einer Freiburger Burſe. 1521 begleitete er Erasmus auf einer Reiſe ins Elſaß und beteiligte ſich im September 1522 an der Verteidigung Triers gegen Sickingen. Von dort begab er ſich nach Köln, wo er Lehrer der Dialektik und Rhetorik wurde. Im Sommer 1530 ſiedelte er nach Löwen über, nahm aber noch Ende desſelben Jahres einen Ruf an die Trierer Hochſchule an; doch ſchon im Juni 1531 iſt er auf dem Wege nach Frankreich. In Paris wurde er am 15. September 1533 am Collège Ste.-Barbe inſtalliert und erhielt Anfang 1534 den neu errichteten Lehrſtuhl der Eloquenz am Collège royal. Hier blieb er bis zu ſeiner Reiſe nach Italien im Jahre 1539. Sein ſpäteres Leben verfolgen wir hier nicht weiter. Er hatte ſich, als er an Melanchthon ſchrieb, bereits durch lateiniſche Dichtungen, ſowie durch Schriften über Dialektik und Rhetorik (Coloniae 1527 und 1530) bekannt gemacht, auch hatte er damals bereits ſeine Thätigkeit als Herausgeber und Kommentator Ciceros begonnen. Er ſtarb in Coblenz

1) Auch der Brief Joh. Sturms an M. Butzer, 23. Auguſt 1533 (Herminjard III, 72 ff.), bietet Parallelen.

am 3. Januar 1570. Intereſſant iſt es, zu ſehen, wie freundlich ſeine Stellung zu den evangeliſchen Regungen in Frankreich im Jahre 1533 war; ſpäter kämpfte er bekanntlich auf katholiſcher Seite (vgl. A. J. van der Aa, Biographiſch Woordenboek der Nederlanden XI [1865], 191 ff.; L. Roerſch in Biographie nationale de Belgique XI [1890], 425 ff.). — Der Brief lautet [1]):

S. p. Quamvis in hanc usque diem nullus mihi tecum literarum [2]) usus fuerit, Philippe doctissime, tamen quum hic adolescens [3]) ad te iret, committere non potui, ut vacuum eum ad te meis litteris dimitterem. Itaque vetus amicus (licet enim mihi vere uti hoc nomine) et tui semper studiosissimus ad te scribo. Nec potuit mihi contingere, ut te viderem aliquando, tametsi id summe semper concupiverim, animo certe et amore singulari te ita complexus sum, ut ad veram perfectamque benevolentiam nihil addi potuerit. Perspexi adolescens ante duodecim annos ingenium tuum et succrescentem iam magnis curis eruditionem, quum Friburgi in studiis agerem. Ea res primum cæpit animum meum, ut te amare et colere quamvis absens et ignotus absentem nunquam desierim. Quod non scripsi aliquando ad te, partim in causa pudor fuit, partim difficultas mittendi: quod neque putabam te maioribus rebus implicitum vulgaribus literis interpellandum esse, neque iis in locis, in quibus vixi, nuncii reperiebantur temere, qui ad te commearent. Memini tamen a me datas unas literas ante sex fere annos, sed non puto ad te pervenisse [4]). Nunc vero rupi vel pudorem vel silentium, nec putavi diutius cessandum esse, quin qui meus et sit et semper fuerit animus, aliquando intelligeres. Certe id postulare videbatur commune literarum nomen, in quo tu cum paucis princeps es, tum etiam humanitas tua et bonitas singularis, quam cognitam ex multis habeo, hortari videbatur. Prodidisti tu multa ex ingenio et doctrina

1) Einige Fragezeichen im Text bezeichnen Stellen, an denen die mir vorliegende Kopie den Text des Codex nicht ſicher erkennen läßt.

2) Abſchrift literaris.

3) Claude Baduel? vgl. Corp. Ref. II, 732. Herminjard III, 189 f.

4) Dieſer Brief iſt unbekannt.

minime vulgari; quibus cum ceteri homines adiuvantur quotidie, tum ego (ut pro me loquar) adiutus sum, non ad eruditionem modo, quae tamen exigua mihi contigit, sed etiam ad pietatem. Hoc nomine debet tibi multum hoc nostrum saeculum, mi Philippe, quod per te elegantius factum est et rectius de litteris et de religione iudicat, debent tibi cuncti docti et studiosi homines, qui adiuvantur doctrina et ingenio tuo, quique literis eciam tuis ac nomine ornantur. Ego vero quantum tibi debeam, animus meus me admonet, qui non affectu tantum, sed etiam iudicio in te fertur. Itaque si satis verecundae litterae meae teque (?) in tempore conveniunt, gaudeo, sin minus, imputabis amori meo et te pro amore in studiosis (?) accusabis [1]). Nunc, mi Philippe, ita habeto me, ubicunque terrarum sim, ita tibi devotum esse, ut nulli docto possum magis: quod si sensero te vicissim moveri, quod haud dubie facis, tibique hoc testimonium benevolentiae meae gratum fuisse, incitabis in te currentem omni studio, et quod saepe gratum futurum sit, gratia ipsa provocabis. Non dubito te elaborare quottidie in tuo consueto, hoc est communi negocio et semper aliquid, ex quo fructus sit multis depromere. Deus opti: maxi: confirmet te in laboribus tuis et pacem suam conferat, ut id diuturnum nobis et prosperum esse possit.

Apud nos hic Luthecie magna spes iniecta est remergentis veritatis: certe [2]) bonae literae in bono sunt loco et indies vel rumpentibus Sophistis efflorescunt. Fit hoc ingeniorum dexteritate et opera ac studio doctorum hominum; qui cum ante rari fuerint, nunc etiam hoc in loco plures existunt. Studetur linguis, traduntur disserendi artes pure et syncere, optimi quique ex bonis autoribus enarrantur, professores sunt multi quidem, sed nondum ita docti omnes, erunt propediem et quidem diserti plurimi, si haec disciplina florebit. Omnis enim fructus iste adhuc [3]) magis in herba et flore est, quam

1) acusabis Abſchrift.
2) caerte Abſchrift.
3) aduc Abſchrift.

in maturitate, sed, ut dixi, si quae inchoata sunt, tenebimus, haec quoque consequentur. Euangelium semina quedam iacit quotidie, et quidem multis in locis Galliarum, sed aegre adhuc quicquam provenit. Magna est authoritas theologorum, magna vulgi supersticio et ea saeculis confirmata. Durissimum est quicquam nisi summa arte convellere, si tamen haec ars est ac non pocius divinum consilium. Vulgus ingenio leve, sacerdotes luxu perditi, principes ambitione et avaricia corrupti — quid facias in tam desperanda republica? et tamen spes aliqua est, neque ea levis. Nam et optimum quodque ingenium sua sponte ad veriora propensum est, et non desunt hortatores, non libri tantum, sed et viva voce duces, qui tametsi pauci sunt ac nulli prope modum, sunt tamen, nec se impediri metu omni tempore nec vi opprimi paciuntur. Ante quadriennium [1]) Berchinus [2]), homo nobilis et propugnator veritatis, exustus est, alii exilium passi, exusti ante annum Tolose multi, et ex hijs docti quidam ac clari viri. Meldensis Episcopus [3]) graviter cum tota fere ecclesia periclitatus est, sed adhuc vivit Dominus et succisa veritas fortius revirescit. Gerardus Russus [4]), homo doctus et pius, nunc fabulam agit, explosus ante aliquot annos, sed nunc denuo in scenam restitutus. Is quum literas et sophisticas et philosophicas didicerit in scholis et in eisdem docuerit, magna et singulari laude imbutus litteris grecis et latinis, contulit se ad theologiae studium, in quo ita profecit, ut quae dissimularent alii aut non intelligerent, ipse non in scholis tantum, sed etiam in concionibus proferret, ut (?) adierit capitis periculum et exilio fuerit mulctatus. Nunc vero, ut dixi, unde deiectus fuit, est restitutus patrocinio reginae Navarre, quae soror est Regis Gallici, et

1) quadrigennium Abſchrift.

2) Loys de Berquin, verbrannt am 17. April 1529, vgl. G. Bonet Maury in Real-Encyklopädie ^{3}, II, 643 ff. Man vgl. auch, was Erasmus über ihn in ſeiner Schrift „De praeparatione ad mortem“ 1534, Blatt s3 geſchrieben hat.

3) Briçonnet, Biſchof von Meaux, vgl. Real-Encyklopädie ^{3}, III, 396 ff.

4) Gerard Rouſſel, vgl. Real-Encyklopädie ^{2}, XIII, 80 f.

mulier ita vere religioni dedita, ut merito numeranda sit inter priscas heroidas et nunquam nobis sine summa prefatione honoris nominanda. Is igitur vir huic laudatissime feminae est (ut vocant) a confessionibus, hoc est a cognitione veritatis et christiana disciplina, estque tutus ab illius patrocinio, nec regem aliosque complures magnates non modo adversos sed etiam faventes habet, rumpentibus theologis ac vehementer sollicitis, quo nam haec res sit evasura. Concionatus est proxima quadragesima [1]) non in templo aliquo urbano, quia id parum tutum erat, sed in ipsa arce Regia [2]), quae sita est ad Sequanam in extrema quidem, sed celeberrima parte urbis. Concionatus autem est presente Rege [3]) ipso totaque aula cum maximo concursu hominum [4]). Quam rem ita indigne tulerunt theologi, ut tumultum concitare conati sint subornarintque alios suae factionis concionatores, qui ex adverso contenderent nec paterentur ulla ratione periclitari fidem catholicam, hoc est theologicam authoritatem. Verum cum hij immodestius, quam par erat, ac digresso iam Rege in alias partes [5]) seditiosius etiam agerent, quasi id scelus impietatis in caput Regis exarsurum esset, eodemque populum obliquis dictis instigarent, post festum Pasche [6]) ipsis non solum asperrima quaeque Gerardo minitantibus, quum accusationem suam detulissent, princeps eius factionis Natalis Beda cum duobus [7]) aliis, qui sediciose concionati fuerant, iussu Regis comprehensi sunt et custodie traditi [8]). Post paucos dies, dum res consultaretur, quia Rex absens erat, iussi [9]) exulare, ac Beda una cum sociis post triduum [10]) in exilium abierunt cum magno moerore et

1) Die Quadragesima begann 1533 am 2. März.
2) Im Louvre.
3) Der König von Navarra. (Abſchrift et ſtatt est.)
4) Siderander redet von 4—5000 Zuhörern, Herminjard III, 55.
5) Vgl. Herminjard III, 55, Anm. 7.
6) Oſtern fiel auf den 13. April.
7) Vgl. dazu Herminjard III, 50, Anm. 3.
8) Er wurde im Collège de Montaigu interniert.
9) 16. Mai, vgl. Herminjard III, 56.
10) Doch wohl erſt am 26. Mai, vgl. Herminjard III, 57 und 73.

desperatione Theologorum, adeo ut veteranus quidam (quod mihi constat) prolapsus in morbum tanto delirio vexatus sit, ut quum per aliquot noctes Gerardum identidem vocasset, non ante potuerit expirare, quam simulachrum quoddam in speciem illius in conspectu eius fuerit crematum. Gerardus cum et ipse initio adservatus fuisset apud Senatorem quendam, profectis in exilium adversariis Reginae restitutus est, ita liber et quietus futurus, ut si quid Theologi in causa persequi vellent, illis responderet, ne sibi vim factam aut ius non redditum esse quereretur. Sed muti, quod adhuc vidi, et quieti omnes nec quicquam tentare audent, deterriti opinor preiudicio, quia disputare in Sorbona quam exulare beatius putant. Gerardus certe laborat invidia apud multos, tum imperitum vulgus, tum apud eos, qui Bedam amabant, sed adhuc sustinet sine incommodo et, ut opinor, sustinebit presidio non tam caussae adhuc quam Reginae, quae illum periclitari non pacietur. Theologi vero tantam authoritatis suae (quae iampridem tentari coeperat) iacturam fecerunt, ut sibi etiam miserabiles sint, nec ullam aliam spem habere videantur nisi in interitu Reginae, quae modo vicina partui est, aut in aliqua magna et vehementi temporum conversione, quoniam hoc decursu rerum eis omnia pessum ire videntur.

Sed iam finis Epistolae esto, mi Philippe, quae longius etiam quam putaram, tum argumento, tum studio scribendi provecta est. Tu si quando nunctium nactus eris, si mihi rescripseris duo verba, ut sciam has ad te pervenisse, pergratum feceris [1]). Ego vicissim, ubicunque fuero, respondebo, nec est quod verearis, ne mihi invidiae futurum sit tuum nomen, quod te aliquando timuisse mihi amicus quidam indicavit [2]). Nam me nec amicorum talium penitet nec pudet nisi probri aut turpitudinis. Tuum vero nomen preterquam quod mihi periucundum et antiquum est, ornabit eciam

---

1) Eine Antwort Melanchthons iſt bis jetzt nicht bekannt.

2) Danach ſcheint es ſo, als hätte Melanchthon den oben S. 142 erwähnten Brief des Latomus aus dem Jahre 1527 erhalten, aber abſichtlich unbeantwortet gelaſſen.

Latomum et afficiet, ubicunque gentium sim, honore singulari. Manebo adhuc Lutecie usque ad festum Remigii [1]), deinde transibo in aliud Gymnasium, Burdigalam [2]) opinor, in quem locum stipendio honesto evocor, vel si id visum non fuerit, Tolosam fortassis propter cognitionem et titulum iuris, ... [3]) et mihi tibique amicissimum, aut ad ipsum Gerardum, de quo modo scripsi, aut Andream de Govea, primarium collegii Barbare, apud quem nunc ago. Nam quivis horum ad me facile perferri curabit, et sane vellem tibi hos homines notiores esse, quoniam et amant te non minus quam ego, et sunt quavis honestissima amicicia digni. Sed tu vale, mi suavissime Philippe, et cura, ut diu nobis valeas. Lutetie die Joannis Baptiste, Anno Domini 1533.

Tuus Bartho: Latomus.

Melanchthons Abſicht, dieſen Brief zu veröffentlichen (Curabo edi exemplum literarum, in quibus est haec historia, Corp. Ref. II, 658), iſt nicht zur Verwirklichung gelangt. Er bittet aber Spalatin, auch bei Hofe von dieſen Pariſer Vorgängen Mitteilung zu machen, sunt enim certa et significationem praebent [ſo iſt zu leſen ſtatt probent] iudicia bonorum ibi [in Paris] non esse iniqua doctrinae nostrae. — Erwähnt ſei noch eine Notiz, die C. Schmidt in ſeinem Aufſatz über Margarete von Navarra, Real-Encyklopädie ^{2} IX, 304, uns giebt, daß nämlich die Königin 1533 die Abſicht hatte, ſowohl Joh. Sturm wie Barthol. Latomus an die von ihr geplante höhere Schule in Béarn zu berufen. Näheres über Latomus und vollſtändigere Litteraturangaben über ſeine Lebensgeſchichte werde ich demnächſt in dem Artikel über ihn in der Real-Encyklopädie, 3. Auflage, veröffentlichen.

---

1) 1. Oktober.

2) Bordeaux mit ſeiner 1441 geſtifteten Univerſität.

3) In der Handſchrift iſt hier keine Lücke. Es fehlt aber offenbar etwa folgendes: Sende deine Antwort auf alle Fälle hierher, entweder an N. N...

5.

Wortzeichen oder Wahrzeichen?

Eine Unterſuchung zum Wortlaut des Brenziſchen Katechismus.

Von

Lic. th. **Rudolf Günther**, Dekan in Langenburg, Württemberg.

Der württembergiſche Landeskatechismus wird bekanntlich als der Brenziſche bezeichnet, obwohl die hergebrachte Einrichtung desſelben nicht auf Brenz zurückgeht. Indeſſen kann dieſe Erwägung für uns jetzt außer Betracht bleiben, da die Katechismusſtücke, deren Text uns hier beſchäftigt, zu dem Sondergut des ſchwäbiſchen Reformators gehören. Es ſind die Antworten auf die Fragen: Was iſt die Taufe? Was iſt das Nachtmahl Chriſti? Sie lauten in dem Summariſchen Begriff ꝛc. von 1559 folgendermaßen. Frag. Was iſt der Tauff? Antwurt. Der Tauff iſt ein Sacrament und ein Göttlich Wortzeichen / darmit Gott der Vatter / durch Jeſum Chriſtum ſeinen Son / ſampt dem heiligen Geiſt / bezeugt / das er dem Getaufften ein gnädiger Gott wölle ſein / und verzeihe jm alle Sünd / auß lautter Gnad / von wegen Jeſu Chriſti / und nem jn auff an eines Kindsſtatt / und Erben aller Himmeliſchen Gütter. Frag. Was iſt das Nachtmal Chriſti? Antwurt. Das Nachtmal Chriſti / iſt ein Sacrament / uñ Göttlich Wortzeichen / darinn uns Chriſtus warhafftig / unnd gegenwürtig / mit Brott und Wein / ſein Leib und Blut ſchenckt und darreicht / und vergwißt uns darmit / das wir haben verzeihung der Sünden / und ewigs Leben (Bl. LXIV, LXVI^b).

Die Frage nach dem Urſprung und der Bedeutung des Ausdrucks „Wortzeichen“ im vorliegenden Zuſammenhang iſt meines Wiſſens bisher nur in kirchlichen Blättern Württembergs aufgeworfen worden. Zwei dieſer Äußerungen ſind zu erwähnen. Die eine findet ſich im „Ev. Kirchen- und Schulblatt zunächſt für

Württemberg" 1857, S. 471 ff. Der ungenannte Autor hält Wortzeichen für eine verdorbene Lesart, welche an Stelle des urſprünglichen War- oder Worzeichens getreten ſei. Er ſieht dieſe Meinung, abgeſehen von einer noch zu beſprechenden Stelle des Cat. ill., durch den Inhalt von 13 Originalbriefen Brenzens an Dr. Hardtmannum Bayrum docentem Evangelion Christi in ecclesia Francofordiana hospitem suum in Christo amicissimum beſtätigt, welche er nebſt den dazu gehörenden Antwortkonzepten auf der Stadtbibliothek zu Frankfurt a. M. eingeſehen hat. In dem „Kirchlichen Anzeiger für Württemberg" 1898, S. 78, hat Guſtav Boſſert die Frage wieder aufgenommen; er deutet an, daß Wortzeichen von Brenz mit Bedacht eingeführt und durch gewiſſe Lutherdrucke veranlaßt ſein könne. Boſſert beabſichtigt jedoch nur zu weiterer Nachforſchung anzuregen, ohne ſich ſelbſt auf ſolche einzulaſſen. Jedenfalls ſind die von ihm angeführten Stellen für das Vorkommen von Wortzeichen in Lutherdrucken ſehr beachtenswert; ſie ſind z. B. Daniel Sanders entgangen. Luther handelt in der Auslegung des Evangeliums am Neujahr in der Kirchenpoſtille (Luk. 2, 21; E. A.² 10, 321) im Anſchluß an die Beſchneidung von den Sakramenten. Er ſagt da im Urdruck: „Die ſelbige beſchneydung war nu eyn eußerlich wartzeychen, da bey gottis volck erkennet wurd fur andern volckern, gleych wie wir ſehen, das eyn iglich furſt gibt ſeynem volck und heer ſeyn panir und loßung ...... unßer loßung iſt die tauff und der leychnam Chriſti, da her haben die alten vetter ſolch tzeychen Caracteres symbola tesseras, das iſt, loßung oder heer tzeychen die wyr nu ſacrament, das iſt, heylige zeychen nennen, denn wo tauffe iſt, do ſind gewißlich Chriſten" (Druck von Grunenberg 1522, Bl. Yy ij v.). Der vorletzte Satz bildet ein Anakoluth. Ad. Petri in Baſel macht in ſeiner Ausgabe der Poſtille (1522) aus wartzeychen wortzeichen. Die Erlanger Ausgabe² lieſt an der fraglichen Stelle Wahrzeichen. Boſſert hält es für möglich, daß auch noch ein etwas ſpäterer Druck der Kirchenpoſtille wortzeichen ſtatt wartzeichen habe und fährt dann fort: „Hätte nun Brenz einen Druck der Kirchenpoſtille im Gebrauch gehabt, welche wortzeichen ſtatt wartzeichen giebt, ſo wäre

es denkbar, daß er, ohne die alte Schärfung des z und den Umlaut zu beachten, im Blick auf die Apologie [verbum visibile Art. VIII] und ... Auguſtin [Traktat zu Johannes: Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, etiam ipsum tanquam visibile verbum] das Wort für echt lutheriſch gehalten und darin einen wertvollen Ausdruck für die evangeliſche Anſchauung vom Abendmahl gefunden hätte."

Ich glaube, daß weder die eine noch die andere dieſer beiden Vermutungen Recht behalten wird. Die erſtere macht ſich die Aufgabe zu leicht; aber auch in der von Boſſert angedeuteten Richtung wird die Löſung nicht zu ſuchen ſein. Seine ſcharfſinnige Erwägung will mir doch künſtlich und zu weit hergeholt erſcheinen. Man hat zunächſt einfach vom nachweisbaren Sprachgebrauch auszugehen und ſich jeglicher Mutmaßung über die etwaige dogmatiſche Bedeutung von Wortzeichen zu enthalten.

Es handelt ſich zuvörderſt darum, das einſchlägige Material aus Brenz vorzulegen. Ich kenne in den Druckwerken von Brenz außer den ſeinen Katechismus enthaltenden württembergiſchen Kirchenordnungen von 1553, 1555 und 1559 keine Stelle, in welcher der Ausdruck Wortzeichen nachzuweiſen wäre. Das gilt von ſeinen deutſchen wie ſeinen lateiniſchen Schriften. Denn auch die letzteren nehmen gelegentlich charakteriſtiſche deutſche Redewendungen in ihren Zuſammenhang auf. Nur in ſeiner Vorrede auf die Kirchenordnung im Fürſtentum Württemberg (1535) iſt nach Hartmann und Jäger, Joh. Brenz II, 23 von den Sakramenten als gewiſſen, wahrhaftigen Wortzeichen die Rede (vgl. Anecd. Brent., S. 156 ff.). Doch kann die Leſung der Handſchrift hier fraglich erſcheinen. Sprachlich hätte die Zuſammenſtellung „wahrhaftige Wahrzeichen" keine Schwierigkeit, da der Stamm war in warzeichen das ſinnliche Aufnehmen in das Bewußtſein bezeichnet, wie ſich das noch heute in wahrnehmen, gewahr werden ꝛc. erhalten hat. In den Brenziſchen Nachtmahlspredigten ſucht man Wortzeichen vergebens. Und noch auffälliger iſt, daß weder der Cat. illustr. von 1551 ff. noch Hartmann Bayers deutſche Überſetzung desſelben, 1552 ff., auf dieſen Aus-

druck irgendwie Bezug nimmt. Bayer redet auch beim Sakrament von Wahrzeichen.

Wir können hier die Entwickelung der Sakraments- und insbeſondere der Abendmahlslehre bei Brenz füglich außer Acht laſſen, diejenige Definition der Sakramente, die ihn zu einer Änderung ſeines längſt verbreiteten, 1553 ff. neu ausgegebenen Katechismus zu beſtimmen vermocht hätte, könnte nur die des Cat. ill. ſein. Hier aber wird das Sakrament als signum, signaculum, sigillum bezeichnet, ohne daß dabei an eine Beziehung auf das verbum visibile gedacht wäre. Nirgends hat Brenz das Sakrament deutlicher in ſeiner Einheit von verbum und signum, von göttlichem Heilswort und beſtätigender ſinnenfälliger Handlung beſchrieben, wobei nur noch zu bemerken iſt, daß der Ausdruck sacramentum ſpeziell auf die letztere angewandt wird. So ſagt er in der Erörterung über das Weſen der Taufe: „Sed in genere et ordinarie revelat sese [Deus] Verbo suo, cui addit Sacramenta seu sacra sigilla, quae cum in oculos incurrunt, admonent homines de certitudine verbi Dei et ipsum tenacius menti infigunt. Sicut enim in regnorum constitutionibus, qui eligitur in regem, non audit tantum, Tu sis rex, sed additur unctio seu coronatio tanquam sigillum, ut quod verbo dictum est, signo memoriae hominum commendetur. Et quemadmodum in contractu matrimonii, non tantum dicitur ad sponsam, Tu sis uxor istius mariti, sed additur externa manuum conjunctio. Ita et in divino contractu Deus non tantum revelat se et promittit beneficia sua Verbo, sed addit etiam externa signa, quae vocamus Sacramenta, ut quod verbis promittitur, signis confirmetur.“ (Cat. ill. Witteb. MDLIII, p. 48 f.) Entſprechend wird das Abendmahl als ein zum Wort hinzutretendes Zeichen oder Siegel aufgefaßt; der klare Wortſinn ſchließt jede andere als die nächſtliegende Deutung aus. Es heißt nämlich ib. p. 662 f.: „Cum enim Christus esset moriturus, suscepit prius pro publico more conficiendum testamentum suum, in quo bona sua amicis, haeredibus seu Ecclesiae suae legaret. . . . . . Noluit autem hoc suum Testamentum nudis tantum verbis

instituere, sed quo certitudo verborum magis illustraretur, adjecit etiam Sigillum, videlicet Panem et Vinum in corpus et sanguinem suum sanctificata“ (vgl. oben S. 149).

Hiernach iſt die Annahme ausgeſchloſſen, daß Brenz der Ausdruck Wortzeichen im Unterſchied von Wahrzeichen als eine beſonders zutreffende Bezeichnung der lutheriſchen Sakramentsauffaſſung erſchienen ſei, für ihn einen dogmatiſchen Vorzug vor dem letzteren Ausdruck beſeſſen habe. So iſt es verſtändlich, daß die Herausgeber ſeiner lateiniſchen Werke, welche dieſe mit ſo manchen deutſchen Anmerkungen verſehen und einen Schatz von Sprichwörtern und volkstümlichen Redensarten dort niedergelegt haben, von jenem Wortzeichen keine Notiz nehmen. Um ſo verſtändlicher iſt dies, wenn wir uns das Ergebnis der philologiſchen Unterſuchung vergegenwärtigen, zu deſſen Mitteilung wir jetzt übergehen.

Wäre Grimms „Deutſches Wörterbuch“ ſchon bis zu Wortzeichen gediehen, ſo wären wir wohl noch raſcher am Ziele. Jedoch zeichnet ſchon die bisherige Forſchung den Weg vor, den wir zu gehen haben. Für die Belege im einzelnen muß ich auf Lexer, Mittelhochdeutſches Handwörterbuch III, S. 980 und 699 f.; Daniel Sanders, Wörterbuch der deutſchen Sprache. Zweiter Band, zweite Hälfte: S—Z, S. 1715^{b}. 1714^{c}. 1715^{a}; Schmeller, Bayeriſches Wörterbuch, zweite Auflage, II, 1012 f.; Du Cange, Glossarium mediae et infimae latinitatis, Tom. 4, S. 397; (Weigand, Wörterbuch der deutſchen Synonymen) verweiſen. Im Mittelhochdeutſchen bedeutet wortzeichen oder wartzeichen (ſ. wort, bayr.-öſterr.-alemann. Nebenform wart Lexer III, 977) ſo viel als „zeichen, das die stelle der worte vertritt oder in worten gegeben wird: wahr-, kennzeichen, merkmal, erkennungswort, parole, beweis, beispiel, intersignum.“ Ganz entſprechend hat warzeichen die Bedeutung von „erkennungs-, wahrzeichen, merkmal, intersignum“ (Lexer III, 699 f.). Nach J. Grimms „Deutſcher Grammatik“, neue Ausgabe von W. Scherer, Berlin 1869 ff. und Wackernagel, Altdeutſches Handwörterbuch, Baſel 1861, iſt warzeichen aus wortzeichen entſtanden, wie denn ſchon Pictorius, Die teutſche Sprache ꝛc., Zürich 1561, zu Wortzeichen

das entſtellte Waarzeichen fügt. Auch Sanders iſt geneigt, wortzeichen für eine veraltete Form von wahrzeichen anzuſehen (S. 1715 b). Gegen dieſe Ableitung ſprechen immerhin mittelhochdeutſche Wortbildungen wie wargeleite = „warzeichen, das den boten mitgegeben wird“ (Lexer III, 690) und warmâl = warzeichen (Lexer III, 693). Nicht ſelten finden ſich im Mittelhochdeutſchen wortzeichen und warzeichen als Varianten, ſo im „Schwabenſpiegel“ (Wackernagel 282, 10) neben wart- und worzeichen, auch in den „Chroniken der deutſchen Städte“, ſ. Lexer III, 980 und 699 f. Der Leſer kann erwarten, daß ihm eine Nachprüfung der Beweisſtellen vorgeführt und insbeſondere die Fortſetzung des älteren Sprachgebrauchs auch im ſechzehnten Jahrhundert aufgezeigt werde. Ich kann aber hier darauf verzichten, da ſich dieſer Thatbeſtand aus der Gräterſchen Überſetzung der Pericopae Evangeliorum quae usitato more in praecipuis Festis legi soent expositae per Joan. Brent. Francoforti Apud Petrum Brubachium (1564) ſchlagend erhärten läßt.

In der „Außlegung aller Evangelien und Epiſteln ..... Erſtlichen durch den Ehrwirdigen Herrn Johann Brentzen .... In Lateiniſcher Sprach verzeichnet und außgangen. Nachmals durch M. Jacobum Grettern verteutſchet, Jetzt widerumb mit fleiß überſehen. Getruckt zu Frankfurt am Mayn MDLXXII“ iſt eine Überſetzung von In Festo omnium sanctorum Homilia I über Matth. 5 enthalten. In dieſer heißt es S. 878: „Warbey man aber die lebendigen Heiligen hie auff erden erkennen möge und was ſie für Gemerckzeichen haben, die werden in dem heutigen Evangelio Matth. am 5. Cap. erzelet. Wöllen demnach ſolche nach einander vernemen .... Das dritte gemerckzeichen iſt die Sefftmütigkeit; Selig ſind die Senfftmütigen ... . Das vierdt wortzeichen der Heiligen: Selig ſind die hungerig und durſtig ſein nach der Gerechtigkeit .... Zum fünften iſt die barmhertzigkeit auch ein wortzeichen der Heiligen .... Das ſechſte wortzeichen, dabei man die lebendigen Heiligen kennt, iſt ein rein hertz. Zum ſiebenden iſt noch ein zeichen, darbey man die lebendigen Heiligen erkennen kan ....“ In dem lateiniſchen Original ſteht nicht etwa

intersignum, ſondern iſt die Rede von notae viventium Sanctorum und es wechſeln im folgenden signum und nota ab. Was Gräter mit Wortzeichen wiedergiebt, heißt lateiniſch einfach nota. Nach dem Bisherigen wird man auch in dem wortzeichen und wartzeichen der eingangs angeführten Lutherdrucke nichts Beſonderes entdecken, ſondern darin vielmehr eine weitere Beſtätigung dafür erblicken, daß der Sprachgebrauch des fünfzehnten Jahrhunderts in betreff von wortzeichen und warzeichen auch im ſechzehnten noch fortbeſtanden hat [1]) und namentlich die Drucker die Verwechſelung beider Worte nicht ſchwer nahmen. Immerhin dürfte der Umſtand, daß Luther den Gebrauch von warzeichen vorgezogen hat, darauf hindeuten, daß in der Verwendung von wortzeichen bereits ein Rückgang eingetreten iſt (E. A. 23, 105. 127; 29, 350; 32, 183. 231; 51, 191; 55, 100. E. A.² 25, 226 ꝛc.)

Nunmehr ſind wir einigermaßen in den Stand geſetzt, den Wert der Änderung zu beurteilen, welche 1553 in dem Wortlaut des Brenziſchen Katechismus eingetreten iſt. In der Ausgabe desſelben von 1536, welche der erſten württembergiſchen Kirchenordnung, und in der Ausgabe von 1543, welche der gleichzeitigen Haller Kirchenordnung einverleibt iſt, leſen wir, wie be-

1) Dieſer Aufſatz war bereits druckfertig, als Herr Prof. D. Smend in Straßburg mir mitteilte, daß ihm der Ausdruck wortzeichen bei ſeinen Studien zu den „Deutſchen Meſſen“ öfter begegnet ſei. Er hat auch in dem erwähnten Buch S. 168, Anm. 12, auf denſelben hingewieſen. Hiernach findet ſich Wortzeichen in der Nürnberger Abendmahlsvermahnung nach der Relation der unter Ziffer V aufgeführten Ausgabe (1526?): „Des zu wortzeichen gib ich euch meyn leyb zur ſpeys“, vgl. Smend a. a. O. S. 168, Z. 7 von unten und S. 169, Z. 3 von oben, ſowie Anm. 4. Ferner hat Urbanus Rhegius Wortzeichen in ſeinem Ratgeber für den Bibelleſer (Ain kurtze erklärung etlicher leuffiger puncten .... 1523): „Und hiezugegen haſt du das recht, lebendig wortzaichen und ſigel, ſeinen leyb und ſein blut“, ſowie in ſeinem Unterricht für Kommunikanten (Underricht wie sich ain Christen mensch halten sol das er frucht der Mesz erlang ...... 1522): „Das du nun vergwiſſet ſeyeſt, das die zuſagung nimmer me widerrieft werd, ſo hab ich mein aygen leyb dargeben, mein blut darumb vergoſſen. Ich hab die zuſagung mit meinem aygen tod beſtettet und hab dir die baide verordnet bis zum end der welt zu einem wortzaichen und zu einer gedächtnüs ſemlichs zuſagens.“ Smend S. 35.

kannt, durchgängig warzeichen. Von 1553 ab bis auf den heutigen Tag wird dasſelbe durch wortzeichen erſetzt. Im Jahre 1553 ſind zwei Ausgaben der Kirchenordnung Herzog Chriſtophs erſchienen, deren Aufeinanderfolge bisher unbeſtimmt iſt. In beiden lautet die hierher gehörige Stelle: „Der Tauff iſt ein Sacrament und ein Göttlich wort zeichen“ (Bl. XXI[a]). „Das Nachtmal Chriſti iſt ein Sacrament und Göttlich wortzeichen“ (Bl. XXXV[a], Bl. XXXIV[b]). Ausgabe von 1555: „Der Tauff iſt ein Sacrament und ein göttlich Wortzeichen“ (Bl. XXXI[a]). „Das Nachtmal Chriſti iſt ein Sacrament und Göttlich Wortzeichen“. Ausgabe von 1559 vgl. oben S. 148. Möglich iſt es an ſich, daß Brenz 1553 wirklich Wortzeichen geſchrieben hat; wahrſcheinlich iſt es aus inneren und äußeren Gründen nicht und auch eine gewiſſe Unſicherheit des Druckes ſcheint für die letztere Annahme zu ſprechen. Auf keinen Fall hat die Veränderung irgendwelche dogmatiſche Bedeutung. Namentlich iſt die hergebrachte populärtheologiſche Erklärung, welche auf der Vorausſetzung fußt, daß in Wortzeichen eine mechaniſche Verbindung der Begriffe Wort und Zeichen vorliege, völlig haltlos. So geiſtlos hat Brenz überhaupt nicht geſchrieben und ſo undeutſch hätte er ſich in einem Volks- und Kinderbuch ſicher nicht ausgedrückt. Ich neige zu der Annahme, daß die ganze Änderung, wie manche andere geringfügige Verſchiedenheiten zwiſchen den erwähnten Auflagen der württembergiſchen Kirchenordnung, dem Drucker zur Laſt fällt. In dieſer Annahme, daß der württembergiſche Katechismustext hier „auf einem urſprünglichen Druckfehler“ beruht, treffe ich, allerdings von anderer Seite her, mit Boſſert zuſammen, dem überhaupt das Verdienſt gebührt, dieſe Frage wieder in Fluß gebracht zu haben.

Noch haben wir zu prüfen, ob die Lesart von 1553 ff. mit dem Brenziſchen Katechismus auch in andere Kirchengebiete übergegangen iſt. So viel ich ſehe, iſt dies nur bei der Übertragung der württembergiſchen Kirchenordnung nach Mömpelgard 1560 (Bl. XVII[b]. XXI[a]) und bei zwei Ulmer Katechismen geſchehen, von denen der eine 1556, der andere wohl zwiſchen 1553 und 1560 erſchienen iſt und welche wortzaichen, bezw. wortzeichen und

wort zeichen leſen. Bei den fremden Bearbeitungen des Katechis-mus von 1536 entſteht dieſe Frage gar nicht. Heilbronn hat 1543 mit der Haller Kirchenordnung auch den Brenziſchen Katechismus in der Haller Geſtalt überkommen. Die Kirchenordnung von Pfalzneuburg 1554, bei deren Aufrichtung Brenz ſelbſt thätig war, die für Baden, Pforzheimer Anteils, 1556, die wie die ebengenannte eine faſt wörtliche Wiederholung der württembergiſchen von 1553 iſt, die Leininger Kirchenordnung von 1566 haben die Lesart warzeichen gewählt, vermutlich aus dem Grunde, weil ihnen dies geläufiger erſchien. In Ulm hatte der Brenziſche Katechismus bereits Eingang gefunden, als Rabus 1561 die Ulmer Kirche mit einem Katechismus bedachte, welcher ſich an den Straßburger von 1559 anſchloß, aber auch den Brenziſchen berückſichtigte. In dieſem Rabusſchen Katechismus von 1561 wie in zwei weiteren Ausgaben desſelben von 1586 und 1597 iſt wiederum die Lesart warzeichen oder Warzeichen anzutreffen. Der Ulmer Katechismus von 1616, deſſen Redaktor der Superintendent Dieterich iſt, erſetzt dagegen Warzeichen durch Wortzeichen, ſei es, daß württembergiſcher Einfluß dabei in irgendeiner Form mitwirkte, ſei es, daß man das altertümliche Wort nicht mehr verſtand und deshalb einen tieferen Sinn darin ahnte. David Meder, der Generalſuperintendent der Grafſchaft Hohenlohe, hat in ſeinen 1577 erſchienenen „Fragſtücken von Nutz und Gebrauch des Katechismi“, welche den Brenziſchen Katechismus benutzen, Wahrzeichen und Wortzeichen noch nebeneinander verwendet. Das Wortzeichen iſt demnach weſentlich auf Württemberg beſchränkt geblieben.

Bei dieſem Stand der Dinge empfiehlt es ſich ohne Zweifel aus pädagogiſchen Gründen, zu der älteren und wohl auch eigentlichen Lesart zurückzukehren. Die Idee des göttlichen Wahrzeichens iſt ſogar vorzüglich geeignet, eine anſchauliche Vorſtellung von dem Weſen des Sakraments im genuin-lutheriſchen Sinne zu erwecken. Aber wenn man bedenkt, daß in Württemberg bis zum Jahre 1894 in dem feierlichen Glaubensbekenntnis der Konfirmanden die Gloſſe zu 1 Joh. 5, 7. 8 als Belegſtelle für die Trinitätslehre figurierte und daß man hier ſoeben die Monſtroſität begeht, Pfarrer und Gemeinden mit einem „revidierten“ kirch-

lichen Lehrbuch des ſiebzehnten Jahrhunderts zu beſchenken, ſo wird man es bei dem herrſchenden Traditionalismus ſelbſtverſtändlich finden, daß hiſtoriſche und pädagogiſche Erwägungen gegenüber dem Herkommen nichts zu bedeuten haben. Und ſo wird es für abſehbare Zeit bei dem unſerem Sprachverſtändnis leider verloren gegangenen Wortzeichen ſein Bewenden haben, ſelbſt wenn es gelänge, es im vorliegenden Fall ſtrikte als einen Irrtum des Setzers zu erweiſen. Auch dieſer Irrtum iſt dann durch ehrwürdiges Alter geheiligt und die ihm etwa weiter bezeigte Reverenz iſt ſicher eine der harmloſeſten Formen des Buchſtabendienſtes, welchen eine proteſtantiſche Kirche unter den heutigen Verhältniſſen verfallen kann.

Recenſionen.

1.

Luthers Sprichwörterſammlung. Nach ſeiner Handſchrift zum erſten Male herausgegeben und mit Anmerkungen verſehen von **Ernſt Thiele,** Prediger in Magdeburg. Weimar, Hermann Böhlaus Nachfolger, 1900. ℳ 10.

Die vorliegende Publikation Thieles iſt Julius Köſtlin, dem Altmeiſter der Lutherforſchung, gewidmet; denn er hat ſie ins Leben gerufen, und ohne ihn wäre die Kunde von der nunmehr veröffentlichten Lutherhandſchrift wohl der Vergeſſenheit anheimgefallen. Eine Breslauer Firma hatte ſie, ein Erbſtück der Familie Lingke, 1862 zum Kaufe ausgeboten, Köſtlin ſelbſt hatte ſie dort geſehen, dann war ſie an eine Cambridger Buchhandlung verkauft worden. Seitdem war ſie lange Zeit verſchollen, und in der zweiten Auflage ſeiner Lutherbiographie (II^2 444 und 673) konnte Köſtlin, indem er zuerſt eine weitere Öffentlichkeit mit der Exiſtenz der Handſchrift bekannt machte, nur mit Bedauern regiſtrieren, daß das bezügliche Geſchäftsbuch der Cambridger Firma, welches über den Weiterverkauf etwas hätte ausſagen können, verbrannt war. Aber nichtsdeſtoweniger ſetzte Köſtlin ſeine Nachforſchungen fort, ſechs Jahre lang vergebens; es trat zwar eine Abſchrift ans Licht, die eine Dame vor dem Verkauf von dem Original genommen hatte, eine Abſchrift, die dann von Knaake wiederum abgeſchrieben wurde und auch ſchon vorher von Wander in ſeinem Sprichwörterlexikon benutzt worden war, aber ſie war nur ein notdürftiger Erſatz, unvollſtändig und voll Lücken und Fehler, wie ſich ſpäter herausſtellte. Endlich im Oktober 1889 kam von Paſtor D. Schöll in London, der auf Köſtlins Anregung hin wiederholt öffentliche Umfragen hatte ergehen laſſen, die Kunde, daß die Handſchrift ſich

in der Bodleiana zu Oxford befinde, wohin ſie für 900 Mark ſ. Z. verkauft worden war. So war ſie dank deutſchem Gelehrtenfleiße gefunden, aber wie ſie herausgeben? Eine Sendung nach Deutſchland wurde trotz aller Bemühungen der Kommiſſion zur Herausgabe von Luthers Werken abgelehnt, weil die Handſchrift zu wertvoll ſei; nur eine Photographie wurde an die Königliche Bibliothek in Berlin geſandt und die genügte nicht. Ihre Bearbeitung übernahm Thiele, der durch die Herausgabe der Fabelhandſchrift Luthers aus der Vaticana trefflichſt geſchult war. Aber dank der Mangelhaftigkeit der Photographie war eine befriedigende Ausgabe nicht zu erzielen, wenn nicht der von Thiele jener entnommene Text am Original nachgeprüft wurde. Dieſe Nachprüfung nahm Profeſſor E. Sievers vor, der im Herbſte 1891 nach Oxford reiſte. So war ein Text, getreu dem Originale, gewonnen; die wenigen Zweifelsfälle, in denen Thiele und Sievers in der Auflöſung der Handſchrift bezw. ihrer Nachbildung glauben von einander differieren zu müſſen, ſind in den Anmerkungen ſorgfältig verzeichnet. Der ſchwierigſte Teil der Aufgabe, die Erläuterung der von Luther geſammelten Sprichwörter, ſtand noch aus. Über neun Jahre hat Thiele ihr gewidmet. Das ſcheint außergewöhnlich lange, aber wer das nun vollendete Buch durchlieſt, der wird eher überraſcht ſein, welch eine Fülle von Material in dieſer Zeit durchgearbeitet worden iſt. Wir ſind Thiele herzlichſt dankbar, daß er nichts übereilt hat; das nonum prematur in annum hat herrliche Früchte getragen! Wir haben — um das gleich vorwegzunehmen — eine muſtergiltige Ausgabe der Sprichwörterſammlung Luthers erhalten, muſtergiltig in jeder Beziehung. Thiele verfügt über eine geradezu erſtaunliche Kenntnis der Lutherſchen Schriften; es werden nur wenige ſein, die er für ſeine Zwecke nicht durchgeſehen hat. Daneben ſind gleichzeitige Sprichwörterſammlungen, Volkslieder, dem Volksmunde abgelauſchte Redensarten und dgl. herangezogen worden. Auf dieſe Weiſe iſt ein Werk entſtanden, das für den Germaniſten — deren einer, Profeſſor Pietſch, dem werdenden Buche manchen wertvollen Beitrag beigeliefert hat — nicht weniger wichtig und bedeutſam iſt wie für den Theologen, wie auch — wir möchten das ausdrücklich hervorheben — für den Laien, dem Perſönlichkeit und Schriften Luthers nicht gleichgiltige Dinge ſind. Bei aller Anſpannung, welche die Durcharbeitung des Buches verlangt, ermüdet die Lektüre nie; immer wieder feſſelt ein neues dictum, und je mehr man an der friſchen Quelle des Volkslebens und -dichtens trinkt, deſto größer wird der Durſt. Wer den Volksmann Luther kennen lernen will, der muß dieſes Buch leſen; hier ſpürt man, wie er ſeine „lieben Deutſchen" wirklich lieb gehabt hat, und hier enthüllt ſich der ganze Zauber Lutherſcher Urwüchſigkeit, Natürlichkeit und erquickender Friſche. Dem Bibliophilen wird der vortreffliche Druck und die hübſche Ausſtattung des Buches, mit denen der Verleger dasſelbe

geziert hat, willkommen ſein. Mit Recht iſt von Profeſſor Krüger in der Frankfurter Zeitung vom 28. April die Ausgabe des Thieleſchen Werkes als ein buchhändleriſches Ereignis gewürdigt worden; das Werk wird nur gebunden, nach engliſch-amerikaniſchem Muſter aber unaufgeſchnitten, ausgegeben — hoffentlich, um möglichſt viel von den deutſchen Verlegern nachgeahmt zu werden zwecks Beſeitigung der unſchönen loſe gehefteten Bände! —

Die Sprichwörterhandſchrift Luthers beſteht aus vierunddreißig beſchriebenen und ſechs unbeſchriebenen Blättern in etwa Kleinoktavformat (14 cm hoch, 10,5 cm breit), abwechſelnd mit dunklerer und heller Tinte beſchrieben und 489 Sprichwörter umfaſſend. Ein Brief Melanchthons, der neben einem Schreiben des früheren Beſitzers (von 1862) urſprünglich der Handſchrift beigefügt war, iſt leider verſchwunden. Wann iſt die Sammlung entſtanden, und welches war ihr Zweck? Thiele möchte die Entſtehung der Sprichwörterhandſchrift „gleich hinter die der Fabeln anſetzen", alſo in das Jahr 1530 (vgl. S. XVIII). Und die dafür angezogenen Gründe ſind ſtichhaltig. Es kann kaum Zweifel unterliegen, daß vor 1530 die Sammlung noch nicht begonnen war. Nicht nur, daß die rustici seditiosi und mores nobilium in Nr. 219 die Erfahrungen des Bauernkrieges, und die Erwähnung der religiosi und haeretici in Nr. 325 und 478 die Kämpfe mit den Wiedertäufern vorausſetzen, eine Äußerung Luthers über die Sprichwörterſammlung des Agricola in den Jahren 1529—1535 gethan: „Es iſt ein fein Ding umb proverbia germanica.... unndt were fein, ſo ſie einer zuſammen geleſſen hette", läßt doch wohl mit Sicherheit ſchließen, daß er ſelbſt vor 1529 mit der Sammlung noch nicht begonnen hatte; und endlich werden wir für die Beſtimmung des terminus a quo noch ein Jahr hinab geführt, ins Jahr 1530, wenn Luther in der Vorrede zu den „Etlichen Fabeln aus Esopo" den Gedanken aufwirft (ſo iſt das „möchten" zu verſtehen = auf den Gedanken kommen könnten, nicht mit Thiele S. XVIII von einer Wunſchäußerung): „wie itzt in deudſcher ſprach etliche möchten die Fabel vnd Sprüche, ſo bey uns im brauch ſind, ſamlen vnd darnach jemand ordentlich in ein Buch faſſen". Hingegen möchte ich ſchließen, daß 1535 Luther an der Sammelarbeit war; denn mir will es doch am natürlichſten ſcheinen, daß die Bitte an Link um „deutſche Bilder, Reimen, Lieder, Bücher, Meiſtergeſäng.... denn ich Urſache habe, warum ich ſie gerne hätte" eine Bitte um Material für ſeine Sprichwörterſammlung iſt, und nicht für ſein „Pſalterlein" d. h. ſeinen Handpſalter, in den er wohl mehr nach Gelegenheit, ohne ausdrücklich zu ſuchen und zu bitten, Reime und Anderes eintrug. Das ſteht feſt, daß Luthers Sprichwörterſammlung allmählich entſtanden iſt, und daß er korrigiert und nachgebeſſert hat — die verſchiedene Tinte in der

Handſchrift lehrt es. Dann aber hindert nichts, ihn auch 1535 noch bei der Sammlung ſein zu laſſen. Der Vorſchlag Boſſerts (Theol. Litteraturz., 1901 Nr. 8), durch Feſtſtellung der Entſtehungsjahre der betreffenden Schriften Luthers, in welchen Belege für die von ihm aufnotierten Sprichwörter vorkommen, Aufſchlüſſe über die Entſtehung ſeiner Sammlung zu gewinnen, führt meines Erachtens nicht zum Ziele. Hier ſpielt zu ſehr der Zufall mit; Luther kann ein Wort viel früher aufgezeichnet haben, als er es ſelbſt gebrauchte, und umgekehrt. Daß er mit der Sprichwörterſammlung nur einen Nebenzweck verfolgte, dieſelbe zu ſelbſtändigem Erſcheinen nicht beſtimmt war — ſo Thiele —, vermag ich nicht einzuſehen. Daß eine „ganze Reihe von Redensarten vorhanden ſind, die an ſich unverſtändlich, nur darauf zu warten ſcheinen, daß ſie in derſelben Weiſe entwickelt werden wie die Fabeln", ſcheint mir kein genügender Beweis dafür zu ſein, daß Luther die Sprichwörterſammlung gleichſam nur als Vorarbeit für die Bearbeitung weiterer Fabeln, denen er als Moral eine Reihe von Sprichwörtern anhängen wollte, begonnen hat. Man muß nur bedenken, daß Luthers Handſchrift uns ſeine Sammlung nicht im Vollendungszuſtand zeigt; er mag manches aufgezeichnet haben, das, ohne ohne weiteres verſtändlich zu ſein, um des formelhaften Ausdrucks willen einſtweilen Aufzeichnung verdiente. Mir will ſcheinen, daß Luther ſeinerſeits das für die Sprichwörter hat thun wollen, was ein anderer mit den Fabeln gethan hatte: „Stück nach Stück zu hauffen bringen und endlich etwa durch einen Gelehrten — und das wäre wohl zunächſt er ſelbſt geweſen — in Ordnung ſtellen". (Luthers Fabeln, herausgegeben von Thiele S. 1). Zu dieſer letzten „Ordnung" iſt es dann nicht gekommen. Dieſe Auffaſſung würde darin wieder mit Thiele zuſammentreffen, daß ſie gleichfalls die Bearbeitung der Fabeln den Anſtoß zur Sprichwörterſammlung geben läßt. Daß, trotzdem die Sammlung Selbſtzweck war, Luther über ſie ſchwieg und auch ſeine Freunde darüber nichts verlauten laſſen, erklärt ſich aus dem unvollendeten Zuſtand derſelben, könnte aber auch lediglich Zufall ſein. Daß der Wunſch, die ihm mißliebige Sammlung Agricolas und Sebaſtian Franks durch eine würdigere zu überbieten, ihn in ſeinem Vorhaben beſtärkte, iſt eine anſprechende Vermutung.

Auch wenn die Handſchrift durch die verſchiedenartige Tinte es nicht ohne jeden Zweifel verriete, ließe ſich das allmähliche Entſtehen derſelben wahrſcheinlich machen. Die Sprichwörter ſind nämlich in Gruppen zuſammengeſtellt, ſei es nun, daß gleiche Form oder gleicher Inhalt das zuſammenhaltende Band iſt. Zwiſchendurch begegnen Sprichwörter, die völlig iſoliert ſtehen, Wiederholungen begegnen auch — das alles läßt ſchließen, daß Luther bei Gelegenheit ein Wort aufſchrieb, beifügte, was ihm ähnlich war an Form und Inhalt, um dann bei anderer Gelegenheit ein neues aufzuzeichnen. Einige Beiſpiele mögen die Art der Gruppierung

zeigen, zunächſt Gruppierungen nach gleicher Form [1]): Nr. 4 und 5. Gute ſchwymer erſauffen gern, klymmer fallen gerne (beachte den Reim: ſchwimmer, klimmer!), Nr. 14 und 15: Er iſt ꝛc., Er furcht ꝛc., Nr. 30 und 31, in denen beide Male vom Hunde die Rede iſt, Nr. 46 und 47: Wer fleucht ꝛc., Wer iagt, Nr. 50 und 51: beide Male wird von Leuten etwas ausgeſagt, Nr. 68—71: ſcheißen und Dreck, Nr. 83 und 84: heiligen, Nr. 90—92: reuchen bezw. ſtinken, Nr. 100—105: fiſche, fiſchen bezw. Waſſer, Nr. 106 und 107: lernen, Nr. 109—111: Er hat, Nr. 112 und 113: lange, Nr. 124 und 125: Glocke, Nr. 138 und 139: ſich, Nr. 142 und 143: ohren, Nr. 151—153: bornen bezw. verbrennen, Nr. 170 und 171: Hüt dich, Nr. 190 und 191: baürn, Nr. 207 und 208: Ich mußte, Nr. 216 und 217: Kan nicht, Nr. 221 und 222: kundt, Nr. 222 und 223: heudt, Nr. 252 und 253: beſte, Nr. 271 und 272: bezahlen — und noch eine ganze Reihe mehr. In vielen Fällen (vgl. z. B. Nr. 4 und 5, Nr. 90 und 91, Nr. 109—111 u. ö.) wird die Übereinſtimmung der Form gleichzeitig zur Übereinſtimmung des Inhalts, jedoch iſt das keineswegs immer der Fall. (vgl. Nr. 124: Die Glocke iſt gegoſſen mit Nr. 125: Samle dich glockſpeiſe, der teuffel will ein morſel gießen.) Umgekehrt finden ſich eine Reihe Sprichwörter, deren Aneinanderreihung nur ein gemeinſamer oder ähnlicher Inhalt veranlaßt hat, ohne daß formelle Gleichheit oder Ähnlichkeit vorläge. Vgl. z. B. Nr. 133: Er hat wie ihener die amſeln mit Nr. 134: Den ahl beym ſchwantz — in beiden Fällen iſt das tertium commune = etwas nur ſcheinbar haben. Oder auch Nr. 135: Brey ym maul mit Nr. 136: Kalt vnd warm blaſen — hier läßt ſich vom Begriff Mund aus die Gedankenaſſociation leicht verſtehen. Zu Nr. 145 und Nr. 146: Wers gluck hat, furet die braut heym bezw. Wer ehe kompt, der melet ehe, führt Thiele ſelbſt einen Spruch aus Matheſius an, welcher die Ideenverbindung bei Luther, die an ſich ſchon deutlich genug iſt, vollends deutlich macht: haben all ein weib, wer vor zu yhr kumpt, der malet vor. Auch einer Nebeneinanderſtellung, wie Nr. 171: Hüt dich, wenn der blode kun wird und Nr. 172: Wenn die alten hunde bellen, ſol man hinaus ſehen, dürfte der gemeinſame Gedanke zu Grunde liegen, daß es ſich um etwas Außergewöhnliches handelt. Vgl. ferner Nr. 174 und 175, Nr. 281—283, Nr. 295 und 296, Nr. 323 und 324 u. ö. Mitunter auch ruht die Ideenaſſociation auf dem Gegenſatz. Z. B. Nr. 192: Der man iſt an das ſchwerd gebunden d. h. das Schwert iſt nur für den Mann da, vgl. mit Nr. 193: Klein leuten ligt der

---

1) Die geſperrt gedruckten Worte geben die in den betreffenden Sprichwörtern gleich oder ähnlich lautenden Worte an.

breck nahe. M. a. W.: dem Großen Großes, dem Kleinen Kleines. Der Gegenſatz zwiſchen dumm und klug liegt zwiſchen Nr. 221: Wenn ich das nicht kundte, were ich ein ſchlymmer ſchulknecht, und Nr. 222: Man kundt yhm das heubt ym Morſer nicht treffen, ſo klug iſt er. Die Nr. 362: Wer mit Eulen beizt, fehet meuſe, iſt mit Nr. 363: Wer nicht kalck hat, mauret mit dreck, verbunden, wohl um des Gegenſatzes willen: Ein guter Fang iſt nur mit guten Mitteln zu erzielen, aber: in der Not muß man ſich auch mit anderem behelfen können.

Dieſe Erkenntnis von dem Werdegange der Sprichwörterſammlung Luthers iſt natürlich wichtig, um in Zweifelsfällen den Sinn eines Wortes zu beſtimmen. Läßt ſich eine Gedankenaſſoziation zu einem vorhergehenden oder folgenden Worte wahrſcheinlich machen, ſo fällt dieſelbe für die Entſcheidung nach dem rechten Inhalt des Sprichwortes ſchwer in die Wagſchale. Abſolut ſicher iſt dieſer Weg allerdings nicht; denn nicht alle Sprichwörter ſind von Luther durch ein Gedankenband verbunden. Thiele hat in einer Reihe von Fällen mit Glück jenen Weg betreten; ich glaube, er läßt ſich noch häufiger gehen. Z. B. bei Nr. 17: Er reit, wird die Bedeutung: coit homo, er iſt brünſtig, zurücktreten müſſen zu Gunſten des Eſelreitens, weil Nr. 18 lautet: Auff den eſel ſetzen. Ebenſo wird Nr. 72: Mein Brod iſt gebacken, nicht zu faſſen ſein im Sinne: Er hat zu leben, es geht ihm gut (wobei übrigens die Parallele: Mein Bett iſt gemacht, hätte herangezogen werden können), ſondern vom letzten Brode zu verſtehen ſein im Hinblick auf Nr. 71: Es will dreck regen, ein Wort, welches zweifellos mit dem Berichte der Bibel von dem Schwefelregen über Sodom und Gomorrha in Zuſammenhang ſteht und, wie Luther ſelbſt einmal ſich äußert, das Heranbrechen des letzten Tages ankündigt (ſ. die angegebenen Stellen De W. V, 400, 584). Eine Erinnerung daran, daß es ſich in dem Worte Nr. 72 um eine consummatio, einen Abſchluß, handelt, findet ſich in dem bekannten Märchen von der Goldmarie und Pechmarie, woſelbſt der Backofen ſpricht: „Mein Brot iſt gebacken, nimm es heraus". Vielleicht ſpielt auch der Dämonenglaube in dieſe Redensart hinein, der zweifellos mitgewirkt haben dürfte bei der von Thiele herangezogenen Formulierung: Ja, verlaſſe dich drauf und backe nicht. Die Wichtelmänner, Elben, Schrazen oder wie ſie heißen, ſehen ihre Hauptthätigkeit in den Häuſern im Backen (ſ. dazu R. Kühnau: Die Bedeutung des Backens und des Brotes im Dämonenglauben des deutſchen Volkes. Patſchkau 1900). Dem gegenüber ironiſiert das Wort: Ja, verlaß dich nur auf die Hilfe der Wichtelmänner und backe ſelbſt nicht! — Zu Nr. 115 wäre zu fragen, ob „an den hymel halten" nicht zu verſtehen iſt im Sinne von: zu hoch hinaus wollen. Dann würde das Wort gut zwiſchen Nr. 114: Zwiſchen zweyen ſtulen nidder ſitzen, dem es antithetiſch gegenüberſtände, und zwiſchen Nr. 116: Schemel auff die banck ſtellen, paſſen, und Nr. 117:

Huner den ſchwantz auffbinden = jemand künſtlich in die Höhe ſchrauben, würde ſich wiederum daran anſchließen. — Nr. 138: ſich loſen, er hat ſich geloſet, wird wegen Nr. 136 und 137, welche beide von Doppelzüngigkeit und Verſtellung reden, in der That von Argliſt zu verſtehen ſein. Der Einwand von Strauch (Deutſche Litteraturzeitung 1901, Nr. 19) daß das reflexive „ſich“ gegen dieſe Deutung ſpräche, iſt meines Erachtens nicht durchſchlagend. Strauch verſucht die Deutung: „er hat ſich losgekauft, ſich rehabilitiert, ſich aus der Affäre gezogen“. — Ob Nr. 153: Eben heis bornet nicht, wirklich etwa = aequalitas haud parit bellum iſt? Sollte nicht vielmehr ein Gegenſatz zu Nr. 152 vorliegen: Er hat ſich verbrant? „Eben heiß“ wäre der Gegenſatz zu „völlig heiß“, es iſt ungefährlich, denn es brennet oder verbrennet nicht. Das Wort wäre nur um des Gegenſatzes willen eingeſchoben, mit Nr. 154: Er hat ſich beſchiſſen, greift Luther wieder auf Nr. 152 zurück. Daß „eben“ in der genannten Bedeutung vorkommt, zeigt Grimm, Wörterbuch III, S. 9 ff. — In Nr. 201: Das ſtund wol ym brieffe? iſt das Fragezeichen zweifellos zu ſtreichen (es ſteht ja in der Handſchrift nicht); „wohl“ iſt = bene, nicht das fragende ne. Die von Thiele angegebene Stelle E. A. 48, 245 trifft den Sinn des Wortes ganz genau = es iſt wohl verbrieſt, es iſt vortrefflich. Auf dieſe Bedeutung führt auch Nr. 202: es laut = es lautet wohl, es wäre einmal gut Deutſch (ſ. die herangezogene Stelle). Übrigens ſei für dieſes immerhin ſeltene Wort auf eine Äußerung Spalatins auf dem Wormſer Reichstage hingewieſen, die ſeine Enttäuſchung wiederſpiegelt über das Verhalten des Kaiſers: „Es lautt aber nicht, ich hett gemeint, man ſoll an ſolchen enden mer wahrheit gefunden haben“ (Hausrath, Aleander und Luther, S. 160). — Bei Nr. 313: Ein pflocklin dafur ſtecken, hat Luther wohl ſicher nicht an den Pflock vor der Armbruſtſehne gedacht, ſondern an den Riegel vor der Thür, wie Nr. 314: Ein riegel dafur ziehen, beweiſt (vgl. auch die angegebene Stelle aus den Tiſchreden). — Wenn Nr. 329: Ein Wort iſt an kein keten gebunden, in enger Verbindung mit Nr. 330: Ein Wort iſt kein Pfeil, ſteht, ſo liegt wohl nicht eine Warnung vor im Sinne des von Thiele angeführten Wortes: Ein entflohenes Wort kehrt nie in den Mund zurück, ſondern eine Aufforderung, nicht ängſtlich zu ſein, nur friſch heraus zu reden. Ein Wort iſt nicht — dieſes Bild dürfte zu Grunde liegen — wie ein biſſiger Hund an eine Kette gebunden, ſo daß man ſich vor ihm fürchten müßte. Übrigens wird in der Randbemerkung zu Nr. 330 mit der Form des Abkürzungszeichens patiatur, (nicht mit Thiele patientia) zu leſen ſein, indem patiatur zu Nr. 331 als Überſetzung gehört (ſ. die Beſprechung von Strauch in „D. L.-Z.“ 1901, Nr. 19). — Nr. 364: Fiſchen auff treugem landt, im Zuſammenhang mit Nr. 363: Wer nicht kalck hat, mauret mit dreck, betrachtet, hat wohl ur-

ſprünglich den Sinn: faute de mieux ſich mit ſchlechtem Material begnügen. Das wird ganz deutlich aus dem Worte: „Der Eine fiſcht auf dem Sande, und der Andere fängt im Waſſer nichts.“ Erſt in Umbiegung des urſprünglichen Sinnes iſt die Bedeutung entſtanden: auch auf dem Lande einen guten Fang thun. — Nr. 384 und 385 dürften auch zuſammengehören, wie die citierte Stelle E. A. 41, 61 beweiſt. Danach wäre „auff einen trunck treten“ allerdings = ſaufen, aber mit der Zuſpitzung des „Zuviel“. = nicht loskommen vom Trunk, darauf treten, um ihn feſtzuhalten — Ob Nr. 399: Ja, ein dreck auffs maul, nicht ſo enge mit Nr. 398 zu verbinden iſt, daß der Sinn wäre: Du ſollſt den Mund halten, ein Dreck gehört Dir aufs Maul!? In den unter Nr. 398 angeführten Stellen wird den unbefugt Redenden ja in der That ein „Dreck“ (d. h. ein F . . . z) aufs Maul gegeben (ſ. die Worte: Da ſollteſt Du Dein Maul gegen auffſperren), als condicio sine qua non des Redendürfens. Daraus wird: Dreck aufs Maul den Sinn bekommen haben: ſei ſtill, bis du gefragt wirſt. Für dieſe Deutung ſpricht das: „Ja“, das eine Bekräftigung von Nr. 398 zu ſein ſcheint, ſowie daß für die von Thiele bevorzugte Deutung = jemanden betrügen die Formulierung: Dreck ins Maul geben üblich iſt (nur einmal begegnet in dieſem Sinne: aufs Maul). — Angeſichts der vielen Beiſpiele in Nr. 483, in denen ein Imperativ begegnet, dürfte Nr. 484: Der teuffel reit dich, auch imperativiſch, nicht indikativiſch gemeint ſein (ſ. auch Kühnau a. a. O. S. 416), analog dem bekannteren: hol Dich der Teufel!

Unvermerkt haben wir gelegentlich dieſer Schlüſſe aus Gedankenaſſociationen hier und da einige Ergänzungen gegeben. Derſelben wird es in Heranziehung von Analogieen oder beſonders ſignifikanten Stellen natürlich noch eine ganze Reihe geben — wer wollte das Material ausſchöpfen? Das Hauptverdienſt bleibt darum doch bei Thiele. Einiges ſei zu dem von Boſſert und Strauch Gebotenen auch meinerſeits beigefügt: Zu E. A. 27, 292 (Nr. 2) die in der Gegenwart wohl üblichere längere Form: Da liegt der Haſe im Pfeffer. — Das Sprichwort: Wer ſich fur der Höllen fürchtet, der muß hinein, begegnet lateiniſch in den Reſolutionen: Qui timet infernum descendet in eum (W. A. I, 559, 39). — Zu Nr. 56 wäre aus der Einleitung zur Schrift an den chriſtlichen Adel heranzuziehen: Es gilt aber, wer dem Andern die Schellen anknüpft (Ausg. von Benrath, S. 1). Die „berühmte Stadt mit den großen und herlichen Glocken“ (ebenda) dürfte Erfurt ſein, von der Luther in der Kirchenpoſtille im Winterteile ſpricht (vgl. E. A. 10², 23). Für die nun folgende Redensart: Alber hat gefiddelt, für die Thiele einen Beleg nicht finden konnte, kann ich wenigſtens eine ihr analoge Redewendung beibringen. Im 12. Bande der geſammelten Schriften von Heinrich Seidel in der Erzählung: Die ſilberne Verlobung

findet ſich S. 513 das Wort: „So üppig geht es bei mir nicht her, ſo fett fiedelt Lux nicht.“ In der Anmerkung iſt beigefügt: Mecklenburgiſche Redensart. Darnach und nach der engen Verbindung mit Nr. 56 iſt Alber hat gefiddelt wohl = Du biſt thöricht geweſen. Sehr anſprechend iſt die Vermutung Boſſerts, daß wegen des zu Nr. 56 beigefügten Episcopus Moguntinus das „Alber“ die Pointierung auf Albrecht von Mainz hat. Heranzuziehen zum Verſtändnis jener mecklenburgiſchen Redensart iſt auch das von Woſſidlo: Mecklenburg. Volksüberlieferungen Bd. I, S. 308 mitgeteilte Rätſel: De diſch iſt gedeckt, De bruut licht geſtreckt, de herren fideln mang de been, deſſen Auflöſung (= Gänſebraten) ſchließen läßt, daß das „fette Fiedeln“ vom Hinundherwetzen des Meſſers für einen fetten Braten zu verſtehen iſt. — Die zu Nr. 76 angeführte Wendung: ſo wird das Topfen ſein wie die Suppen, wird im Rheinland gewöhnlich in der Formulierung gebraucht: Pott wie Deckel. — Zu Nr. 99 vgl. das bekannte: Hopfen und Malz verloren. — Zu Nr. 109 darf wohl auch die Redensart: Würmer aus der Naſe ziehen herangezogen werden; auch giebt es ein Adjectivum: finnich = verſchlagen, ſchlau. — Das von Uhland mitgeteilte Volkslied: it krat ein pogge ein gloiend ſchart to pingſten up dem iſe, kehrt in moderner Faſſung wieder in einem Liede, welches ich als Heidelberger Student häufiger dort ſingen hörte: Ein Amboß und ein Mühlenſtein, die ſchwammen zuſammen wohl über den Rhein, ſie ſchwammen ſo langſam und leiſe; ein Froſch verſchlang ſie alle beid zu Pfingſten auf dem Eiſe (zu Nr. 128. Zu demſelben Worte vgl. auch das lateiniſche cum mula peperit oder die den „Nimmerleinstag“ betr. Redensarten bei Grimm s. v.). — Zu Nr. 169 vgl. Spare in der Zeit, ſo haſt du in der Not; zum Schmeichelkätzchen (Nr. 177) E. A. 7[2], 97: Das ſchöne Kätzlin, das hat einen glatten hübſchen Balck, unter welchem Luther wahrſcheinlich Alveld verſtanden hat. — Ähnlich wie „auff nadlen gehen“ (Nr. 183) iſt die im Wupperthale gebräuchliche Redensart: wie geprickelt ſein = kaum mehr ruhig ſein können. — Zu Nr. 239 vgl. auch: Waſſer auf meine Mühle, und zu Nr. 263: Ich ſehe dirs an dein augen an das Goetheſche: Wie kommt's, daß du ſo traurig biſt, da Alles froh erſcheint? Man ſieht dir's an den Augen an, gewiß, Du haſt geweint — das Wort, mit dem Juſtinus Kerner ſein ſpäteres Rickele bei der erſten Begegnung begrüßte. — Zu Nr. 269 vgl. Haut um Haut (Hiob 2, 4), Auge um Auge, Zahn um Zahn, zu Nr. 287: omnia mea mecum porto, zu Nr. 341 W. A. XIX, S. 222: beißen und faſſen, und zu Nr. 352: cornu erexi . . . adversus hircum istum caprarum (in dem von O. Clemen, Joh. Pupper, v. Goch., S. 262 mitgeteilten Lutherbriefe) ſowie E. A. 28, 143. Es ſpielt in die Gedankenwelt Luthers hier die Daniel-

weisſagung (Dan. 7) hinein (ſ. dieſe Zeitſchr. 1899, S. 138 Anm. 1; vgl. auch Egli, Analecta reformatoria II, S. 60, Anm. 1: dem Teufel beide Hörner zerknütſchen). — Zu „Suchen trunck und Gerne gaſt" (Nr. 395a) dürfen auch die „Suppenbrüder" (ſ. Clemen, Beiträge zur Reformationsgeſchichte 1, S. 54) gerechnet werden. — Zu Nr. 421: Feur ym arſe, vgl. die mir von Tübingen her bekannte Redensart: Setz dich auf deinen Feuerſteiß!, zu Nr. 435 das bekannte: kurzen Prozeß machen. — Ob das Sprichwort: Rinden gießen, nicht zuſammenhängt mit der Sage vom unſichtbar machenden Ringe des Gyges? Daß dieſelbe im Volksmunde lebendig geweſen iſt, zeigen die im Schweiz. Archiv für Volkskunde, Bd. IV, H. 3 mitgeteilten Beiſpiele. Es würde ſich daraus gut erklären, wie Rinden- gießen die Bedeutung: verſchlagen ſein, gewonnen hat.

Daß es ſich bei der Erklärung der Sprichwörter und ſprichwörtlichen Redensarten noch um mancherlei Problematiſches handelt, mancherlei dem Wechſel der Anſchauungen Unterworfenes, zeigt deutlich die Erläuterung zu Nr. 273: Waſſer uber den korb geben. Als man in der Weimarer Lutherausgabe (Bd. VII, S. 276) erſtmalig dieſer Redensart begegnete, wurden nicht weniger als drei Deutungen angegeben, die ſich gegenſeitig ausſchloſſen, zu denen ich in der Beſprechung jenes Bandes (dieſe Zeitſchrift 1899, S. 635 ff.), noch eine vierte brachte. Jetzt werden zwei Deutungen ſtreng unterſchieden: 1) Körbe iſt (ſo hatte auch ich angenommen) Flechtwerk, insbeſondere zum Schutz von Dämmen. 2) Körbe = Korve = die gekrümmten Teile der Spanten kleiner Fahrzeuge, auf welchen das Bodengarnier aufliegt. In praxi ſind offenbar beide an ſich durchaus verſchiedene Vorſtellungen durcheinander gewürfelt worden, ſo daß ſich nicht entſcheiden läßt, welche von beiden vorliegt. Bei Juſtus Menius fand ich folgende Stelle: Wenn ſie [die Wiedertäufer] zuſammenkommen, was ſie denn gemeiniglich thun, wenn ſie ſich etwa beſorgen, das Waſſer wolle mit ihnen über die Körbe gehen, derhalben ſie es auch das letzte Eſſen nennen (Schmidt, Juſtus Menius, S. 158). Das „mit ihnen" ſetzt doch wohl ein Sitzen im Boote voraus; aber ſicher iſt das nicht, es könnte auch ähnlich wie in der von Thiele aus Schade, Sat. und Pasqu. III, 110 mitgeteilten Stelle die unter 1) notierte Wurzel vorliegen. — Ein Unterſchied zwiſchen „kein Blatt furs Maul nehmen" und „kein ſpinweb fur dem maul laſſen" (Nr. 86 und 87) iſt doch wohl vorhanden. Erſteres heißt allerdings: „Der Rede auch nicht den leichteſten Zwang anthun," letzteres aber gewinnt die beſtimmte Zuſpitzung: Den Mund nicht ſtille ſtehen laſſen, ein Schwätzer ſein, jedes Spinnweb, das den Mund zuſperren möchte, zerreißen (ſ. die Belege zu Nr. 87). — Zu Nr. 248 paßt die Belegſtelle aus Matheſius nicht; ihr liegt offenbar Joh. 2, 10 (Jedermann giebt zum erſten guten Wein ꝛc.) zu Grunde, nicht aber der in Luthers

Wort ausgeſprochene Gedanke, daß ein freundliches Geſicht das beſte Gericht iſt. — Wohl die in ihrer Bedeutung umſtrittenſte Redensart aus Luthers Sprichwörterſammlung iſt Nr. 381: Ich ſunge dir nicht vom habber ſack. Außer Wander und dem D. W. B. haben Spanier, Gödeke, Klaiber, Sprenger, Meier, Boſſert und jetzt Thiele ſich mit der Deutung beſchäftigt, jeder legt anders aus, und eine Einigung ſcheint noch in weiter Ferne zu liegen. Thiele macht aufmerkſam auf ein Flugblatt vom Jahre 1500, welches ein „Lied vom Haberſack“ enthielt (auch abgedruckt in: des Knaben Wunderhorn). Der Nachweis der Exiſtenz eines ſolchen Liedes iſt gewiß ſehr wertvoll, auch daß darin die Formel begegnet: „er ſang ein Lied vom Haberſack.“ Thiele deutet nach dem Inhalt des Liedes, „nicht vom Haberſack ſingen“ als „verſchwiegen ſein, eine Heimlichkeit nicht thöricht ausplaudern“, und es muß zugegeben werden, daß die bisher bekannten Stellen dieſe Auslegung ohne größere Schwierigkeit vertragen. Aber dennoch will mir dieſe Ableitung der Redensart zu künſtlich erſcheinen; ſo ohne weiteres folgt der angegebene Sinn aus jenem Liede nicht. Vielmehr, glaube ich, wird man, wie Boſſert u. a. es thun, vom nicht bildlichen Sinne ausgehen müſſen. Nur dürften nicht, wie Boſſert will, Haberſack und Strohſack Gegenſätze ſein, vielmehr Gleiches bedeuten, aber nicht (ſo Klaiber) Wohlſtand, ſondern Not, Armut. Gedacht iſt nicht an den Futterſack des Pferdes (ſo Boſſert und Klaiber), ſondern an die Lagerſtätte, und hier iſt gegenüber Prunk- und Paradebetten Stroh- und Haberſack eins. Daß „Haberſack“ in dieſem Sinne, als Zeichen der Armut, vorkommt, zeigen die Belege bei Grimm, Deutſches Wörterbuch IV, S. 86 f. und die Nebeneinanderſtellung bei Woſſiblo (a. a. O., S. 66: hawerſack, aſchenſack). Vermutlich iſt das „vom“ urſprünglich nicht = in betreff, de, ſondern = von her ab, indem man ſich anſchaulich vorſtellt, wie der Betreffende auf ſeinem Stroh- oder Haberſack ſitzt und galgenhumoriſtiſch ſingt, vgl. das analoge: „aus dem letzten Loch pfeifen“. Danach wäre „nicht vom Haberſack (oder auch: nicht den Haberſack — beides macht keinen Unterſchied aus) ſingen“ = von der eigenen Not nichts ſagen, ſie verſchweigen. Indem dann die Not von der inneren Not verſtanden wird, ergiebt ſich die abgeblaßte Bedeutung = ſich verſtellen, den wahren Zuſtand abheucheln, verleugnen. Damit treffen wir auf anderem Wege wieder mit Thiele zuſammen und ſind, da er ihn ſchon geführt hat, des Nachweiſes überhoben, daß die Deutung für die Belege paßt. Hingewieſen ſei nur darauf, daß in der Stelle aus Matheſius die urſprüngliche Bedeutung noch deutlich erkennbar iſt. Die ſchwierige Stelle aus der „Narrenbeſchwörung“ aber dürfte ſich ſo erklären: Auszugehen iſt davon, daß es ſich um einen Betrug handelt, vgl. die Worte: So valſch und vntrüw ſindt die lüt (hg. von Spanier, S. 70). Einen derartigen Betrug aber, in dem das Ja Nein iſt (vgl. a. a. O., Z. 9), nennt

man „ein Vertrag — oder:[1]) geſungen der haberſack", d. h. für den Betrogenen heißt es den Haberſack ſingen, d. h. durch den Betrug iſt der Betrogene in Not gebracht, dadurch nämlich, daß man ihn täuſchte. Der angebliche Vertrag iſt alſo thatſächlich ein „Lied vom Haberſack", ſofern er eine Schädigung, und ſei es auch nur in Form eines Betruges, herbeiführt. — Sollte der Sinn von Nr. 482 nicht ſein: Der Liebkauf iſt ein Kauf, der gereut, wie der (vgl. das: quod) Leinkauf? Vielleicht iſt ſprichwörtlich die Formel: Rewkauff, Liebkauff; um der Ähnlichkeit willen ſetzte dann Luther hinzu: quod Linckauff.

Der Druck des Werkes iſt äußerſt korrekt. Abgeſehen von den Berichtigungen auf S. 423 notiere ich noch: S. 250, Z. 8 v. o., lies 15 ſtatt 14; S. 256 im Titel zu Nr. 272 gehen ſtatt geben; S. 389, Z. 7 v. o. ſtreiche einmal: die. Man erkennt auch hier im Kleinen durchweg peinlichſte Genauigkeit. Kurz, um es nochmals zu ſagen, wir haben in Thieles Publikation ein Werk vor uns, welches in gleicher Weiſe für die Germaniſtik wie für die Theologie eine Zierde iſt.

Gießen. **W. Köhler.**

---

1) Der Doppelpunkt wird hinter: oder, nicht hinter: geſungen ſtehen müſſen.

Druck von Friedrich Andreas Perthes in Gotha.

Theologiſche
Studien und Kritiken.

Eine Zeitſchrift
für
das geſamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. E. Achelis, D. P. Kleinert, D. F. Loofs und D. H. Schultz

herausgegeben

von

D. J. Köſtlin und D. E. Kautzſch.

Jahrgang 1902, zweites Heft.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1902.

Abhandlungen.

1.

Die Auffaſſung des Alten Teſtaments bei Paulus.

Von

Prof. Lic. Dr. **Carl Clemen** in Halle a. S.

Das Verhältnis des Paulus zum Alten Teſtament iſt, ſei es für ſich, ſei es zugleich mit dem der übrigen neuteſtamentlichen Schriftſteller, auch neuerdings wieder öfters unterſucht worden [1]). Aber ſehr vielfach beſchränkte man ſich darauf, die Texte mit einander zu vergleichen, und fand ſo, daß Paulus wohl nirgends den Grundtext berückſichtigte, ſondern immer die griechiſche Überſetzung benutzte, nur nicht allein die Septuaginta in den uns bekannten Recenſionen, ſondern auch andere ältere [2]). Das iſt ja nun gewiß in anderen Beziehungen ſehr intereſſant: wir erſehen daraus von neuem, daß die Septuaginta allmählich geſammelt wurde, gleichwohl aber ſchon zu Pauli Zeiten dasſelbe Anſehen genoß, wie der Urtext [3]), und auf der anderen Seite, daß auch ein in

---

1) Vgl. Stärk, Die altteſt. Citate bei den Schriftſtellern des Neuen Teſtaments, Zeitſchr. für wiſſenſch. Theologie 1892. 1893. 1895. 1897; Vollmer, Die altteſt. Citate bei Paulus 1895; A. Clemen, Der Gebrauch des Alten Teſtaments in den neuteſt. Schriften 1895; Hühn, Die altteſt. Citate und Reminiscenzen im Neuen Teſtament 1900.

2) Vgl. Vollmer 9ff., Hühn 279.

3) Vgl. auch Philo, de vita Mos. II, 7 (Mangey II, 140).

Jeruſalem erzogener Rabbi ſich doch eben der griechiſchen Über-ſetzung bedienen konnte — aber für das Verhältnis des Paulus zum Alten Teſtament kommt dabei doch zunächſt nur wenig heraus.

Weiter führt es uns, wenn man auf die Übereinſtimmung zwiſchen den allgemeinen und beſonderen hermeneutiſchen Grundſätzen des Apoſtels und der Rabbinen ſowie Philos hingewieſen hat, wie dies am ausführlichſten Surenhus [1]) und Siegfried [2]) gethan haben. Paulus beweiſt 1 Kor. 9, 9 das Recht der Apoſtel, ſich von ihren Gemeinden unterhalten zu laſſen mit dt. 25, 4 *οὐ κημώσεις βοῦν ἀλοῶντα*, indem er fragt: *μὴ τῶν βοῶν μέλει τῷ θεῷ; ἢ δι᾽ ἡμᾶς πάντως λέγει;* d. h. nicht, wie frühere Exe-geten wollten: ſorgt Gott nur für die Ochſen oder ſagt er das allerdings um unſertwillen? natürlich auch nicht, wie Luther erklärte: Gott ſorget für alle Dinge, aber er ſorgt nicht, daß für Ochſen geſchrieben wird, denn ſie können nicht leſen, ſondern es bedeutet in der That trotz des Wortes Chriſti von den Sperlingen, deren keiner ohne ſeinen Vater auf die Erde fällt (Matth. 10, 29. Luk. 12, 6): Gott kümmert ſich nicht um die Ochſen, ſondern hat bei jener Vorſchrift nur uns im Auge. Dann aber wird hier derſelbe Kanon befolgt, wie wenn Philo, de somn. I, 16 (M. I, 634 f.), die Vorſchrift, ein gepfändetes Oberkleid vor Sonnenuntergang zurückzugeben, allegoriſch auslegt, weil Gott ſich doch um dergleichen nicht kümmern könne. Das hieße viel-mehr, ſo leſen wir hier: *τὴν ἀνθρωπίνην σμικρολογίαν τῇ ἀγεννήτῳ καὶ ἀφθάρτῳ καὶ πλήρει μακαριότητος καὶ εὐδαιμονίας φύσει παρὰ θέμιν καὶ δίκην προσνέμειν*, während doch in Wahr-heit die Regel gilt: *οὐχ ὑπὲρ τῶν ἀλόγων ὁ νόμος ἀλλ᾽ ὑπὲρ τῶν νοῦν καὶ λόγον ἐχόντων* (de vict. off., M. II, 251).

Ebenſo berührt ſich Paulus mit Philo, wenn er Gal. 3, 16 aus dem ſinguläriſchen *σπέρμα* in der Weisſagung an Abraham ſchließt, daß darunter Chriſtus verſtanden werden muß,

---

1) ספר המשוה sive *βίβλος καταλλαγῆς* etc. 1713.

2) Philo von Alexandrien als Ausleger des Alten Teſtaments 1875, 304 ff.

wie dieſer aus dem Singular *τέκνον* gen. 17, 16 entnimmt, *ὅτι τὸ καλὸν οὐκ ἐν πλήθει ἀλλ' ἐν δυνάμει* (de mut. nom. 26, M. I, 600). Und ähnliche Beiſpiele laſſen ſich aus den Rabbinen in Menge beibringen.

Nun ſind dieſe Parallelen ja natürlich wieder intereſſant genug: ſie zeigen uns, daß die ſpäter im paläſtiniſchen Judentum übliche Methode [1]) ſchon damals bekannt geweſen ſein muß; denn wenngleich Paulus Philo gekannt haben könnte [2]), ſo wird er doch ſeine ganze Methode nicht erſt von ihm entlehnt haben — und zum anderen, daß der Apoſtel eben eine gelehrte jüdiſche Bildung erhalten hatte. Und doch braucht man nur zu vergleichen, was er und was Philo, wie aus jener letztangeführten Geneſisſtelle, ſo aus anderen altteſtamentlichen Worten macht [3]), um zu erkennen, daß das Verhältnis des Apoſtels zum Alten Teſtament mit alledem — von dem Hinweis auf die allegoriſche Exegeſe der Griechen oder gar Inder und Muhammedaner gar nicht erſt zu reden — auch noch nicht erklärt iſt. Das eigentliche Problem fängt erſt an, wo die meiſten Unterſuchungen darüber aufhören.

Gehen wir die altteſtamentlichen Citate bei Paulus durch, ſo hat er ja gewiß vielfach ihren hiſtoriſchen Sinn feſtgehalten. So führt er 1 Kor. 10 verſchiedene Ereigniſſe aus dem Wüſtenaufenthalt Israels an, ſo erinnert er Röm. 9 an die Erwählung Iſaaks und Jakobs und Verwerfung Eſaus und Pharaos und Kap. 11 an das Feſthalten von 7000 am rechten Glauben zur Zeit Elias. Aber Gal. 4 werden die beiden Frauen Abrahams doch zugleich auf die beiden Bündniſſe, das vom Sinai und das himmliſche Jeruſalem gedeutet und ebenſo gelten die anderen Ereigniſſe als Vorbilder für die Gegenwart, ja jene Erlebniſſe Israels in der Wüſte werden von vornherein mit neuteſtamentlichen Farben geſchildert: *πάντες εἰς τὸν Μωυσῆν ἐβαπτίσθησαν* ...

1) Vgl. darüber übrigens auch Weber, Syſtem der altſynagogalen paläſtiniſchen Theologie 1880, 106 ff. und Strack, Talmud, Herzogs Realencyklopädie ^{2}, XVIII, 1888, 356.

2) Vgl. zuletzt Vollmer 84 ff.

3) Vgl. Hatch, The Influence of Greek Ideas and Usages upon the Christian Church 1891, 72.

καὶ πάντες τὸ αὐτὸ πνευματικὸν βρῶμα ἔφαγον, καὶ πάντες τ' αὐτὸ πνευματικὸν ἔπιον πόμα (1 Kor. 10, 2 ff.) [1]). Vollends die meiſten anderen Stellen werden von vornherein in einem Sinn verſtanden, der ſicher nicht der urſprüngliche iſt: wie kommt Paulus alſo zu dieſer Auslegung?

Man meint gewöhnlich, er verwende das Alte Teſtament, in dem er vom Judentum her ein heiliges Buch ſehe, wie es der Augenblick verlange und beruft ſich dafür noch beſonders auf die Annahme einer Gabe des *λόγος γνώσεως* 1 Kor. 12, 8; 14, 6. Aber daß darunter die Fähigkeit verſtanden würde, das Alte Teſtament richtig auszulegen, läßt ſich aus dem entſprechenden Gebrauch von *γνῶσις* im 1. Clemens- und Barnabas-Brief noch nicht erweiſen [2]). Und noch weniger darf man dergleichen aus dem bekannten *τὸ πνεῦμα ζωοποιεῖ* 2 Kor. 3, 6 ſchließen, wenn man doch einmal eingeſehen hat, daß es ſich hier nicht um das verſchiedene Verſtändnis des Alten Teſtaments, ſondern eine verſchiedene Heilsordnung handelt [3]). Ferner hat ja Paulus dieſen *λόγος γνώσεως* ſich ſelbſt gar nicht zugeſchrieben und wenn er ſchon ſein Verſtändnis des Alten Teſtaments auf den Geiſt zurückgeführt haben wird, ſo braucht es doch deshalb noch kein prinzipiloſes geweſen zu ſein. Hat ja auch Philo eine beſondere hermeneutiſche Inſpiration für ſich in Anſpruch genommen (de cher. 9, de somn. I, 8, M. I, 144. 627), ohne daß ſeine ganze Auffaſſung des Alten Teſtaments deshalb als willkürlich beurteilt werden könnte.

Bei Paulus laſſen ſich nun aber auch drei poſitive Gründe gegen dieſe Anſchauung geltend machen, die bisher, ſoweit ich ſehe, noch nirgends mit dem genügenden Nachdruck hervorgehoben worden ſein dürften.

1) Paulus beweiſt aus dem Alten Teſtament; er führt es nicht nur, mit Calvin [4]) zu reden, ad ornandam praesentem causam an,

---

1) Vgl. Weiß, Lehrbuch der bibl. Theologie des Neuen Teſt. 1868. [5] 1888, 272, 2; auch Baldenſperger, Der Prolog des vierten Evangeliums 1898, 19.

2) Gegen Vollmer 69 ff.

3) Gegen ebd. 58.

4) Vgl. Tholuck, Das Alte Teſt. im Neuen Teſt. 1836. [4] 1854, 5.

ſondern er beweiſt daraus. Manchmal zwar, das iſt ja richtig, hat Paulus altteſtamentliche Worte nur zur Einkleidung ſeiner eigenen Gedanken verwendet, *ὥσπερ καὶ ἡμεῖς*, ſagt ſchon Theodor v. Mopsveſte [1]), *ἄχρι τῆς δεῦρο ἐν ταῖς ἐκκλησιαστικαῖς διαλέξεσι μαρτυρίαις συγκεχρήμεθα, ὡς ἂν ἁρμόζειν δυναμέναις ἀπ᾽ τῆς διανοίας τοῖς παρ᾽ ἡμῶν λεγομένοις.* Es mag auch ſein, daß ſolche Citate ſpäterhin mit „wie geſchrieben ſteht“ eingeführt wurden; bei Paulus ſollen ſie in dieſem Falle jedenfalls immer nicht nur veranſchaulichen, ſondern beweiſen. Das iſt natürlich beſonders deutlich am Römer- und Galaterbriefe erſichtlich, vor allem dem erſteren, mit dem ich daher beginne.

Röm. 1, 17 wird die *δικαιοσύνη θεοῦ ἐκ πίστεως εἰς πίστιν* zunächſt nur mit dem Wort aus Hab. 2, 4 belegt: *ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται.* Mag immerhin ſpäter der Gegenſtand dieſes Glaubens, durch den er erſt rechtfertigt, die Verſöhnung in Chriſto, auch durch die Zornoffenbarung Gottes über die menſchliche Sünde bewieſen werden, zunächſt genügt doch die Anführung jener Schriftſtelle; das alte Teſtament iſt in der That beweiſend.

Ja deutlicher noch iſt das im dritten Kapitel, wo die Zweifelsfrage, ob etwa Israels Unglaube Gottes Glaubwürdigkeit aufheben würde, verneint wird unter Berufung auf Pſ. 51, 6: Damit du (Gott) gerechtfertigt wirſt mit deinen Worten und Recht behältſt, wenn du gerichtet wirſt. Das ſchwere Problem, wie Israels gegenwärtiger Unglaube mit ſeiner Erwählung verträglich ſei, wird hier wenigſtens vorläufig — denn Paulus kommt ſpäter noch einmal darauf zurück — einfach durch ein Schriftwort gelöſt.

Umgekehrt rechtfertigt er dann in Kap. 9 auch die Verſtockung Israels zunächſt nur durch den Hinweis auf die Verwerfung Ismaels und Esaus, ja als ſich dem gegenüber das Bedenken erhebt: *μὴ ἀδικία παρὰ τῷ θεῷ;* ſo ſchlägt er es zunächſt durch das Wort an Moſe ex. 33, 19 nieder: *ἐλεήσω ὃν ἂν ἐλεῶ, καὶ οἰκτειρήσω ὃν ἂν οἰκτείρω.* Allerdings iſt dieſe

---

1) Vgl. ebd. 6.

Argumentation nur verſtändlich, wenn ſtillſchweigend vorausgeſetzt wird, daß die Schrift nichts Gottes Unwürdiges, nichts ſeiner ſo oft bezeugten Gerechtigkeit Widerſprechendes ausſagen kann; aber unter dieſer Vorausſetzung genügt eben zunächſt ein Wort, das jene bedenklichen Sätze eigentlich nur in anderer Form wiederholt.

Auch die Thatſache, daß Israel das Wort gehört und verſtanden hat, wird 10, 18 ff. einfach durch einige Schriftſtellen bewieſen: *εἰς πᾶσαν τὴν γῆν ἐξῆλθεν ὁ φθόγγος αὐτῶν κτλ.* Pſ. 19, 5 — alſo auch zu Israel — *ἐπ᾽ ἔθνει ἀσυνέτῳ παροργιῶ ὑμᾶς* dt. 32, 21 — Israel iſt alſo ein verſtändiges Volk — *εὑρέθην τοῖς ἐμὲ μὴ ζητοῦσιν κτλ.* — wie vielmehr hätte alſo Israel Gott finden können. Auch hier hat man überall den Eindruck: Scriptura locuta, causa finita est.

Ebenſo wird im Galaterbriefe 3, 6 die Frage: Rechtfertigung oder Geiſtesverleihung auf Grund von Werken oder Glauben? einfach durch Anführung von gen. 15, 6 beantwortet: *καθὼς Ἀβραὰμ ἐπίστευσεν τῷ θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην.* Oder wenn V. 11 die Unmöglichkeit einer Rechtfertigung durch Werke auch direkt bewieſen werden ſoll, ſo genügt dafür das Citat aus Habakuk: *ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται.* Beſonders intereſſant iſt aber das 4. Kapitel, wo Paulus, ſeine dialektiſchen Ausführungen abſchließend, ſich aufs Bitten legt und, auch damit nicht zufrieden, den Wunſch ausſpricht, die Galater beſuchen und ſeine Stimme wandeln zu können, denn er wiſſe nicht, was er mit ihnen anfangen ſoll (V. 12 ff.). Denn nun fährt er mit jener bekannten allegoriſchen Ausdeutung der beiden Frauen Abrahams fort, von der er ſich alſo auch dann noch einen Eindruck verſpricht, wenn alle anderen Mittel verſagt haben. Die Schrift iſt der letzte Trumpf, den er auszuſpielen hat, das ſchwerſte Geſchütz, das er auffahren kann.

Schon dies ſpricht doch wohl gegen jene Auffaſſung der Exegeſe des Paulus als einer willkürlichen; mehr noch aber entſcheidet gegen ſie das Folgende:

2) Paulus legt das Alte Teſtament, ſoweit das überhaupt angeht, überall chriſtlich aus, ohne ſich irgendwie um den hiſtoriſchen Sinn zu kümmern. Auch dies läßt ſich zunächſt am beſten

am Römerbriefe nachweiſen, mit dem ja der an die Galater in dieſer Beziehung zumeiſt zuſammentrifft und auch die anderen Briefe übereinſtimmen.

Wir ſahen ſchon, daß Paulus Röm. 1, 17 die Gerechtigkeit Gottes auf Grund des Glaubens aus Hab. 2, 4 beweiſt: Der Gerechte — denn ſo dürfte eben deshalb zu überſetzen ſein — wird aus Glauben leben. Aber das konnte er doch nur, wenn er den Glauben ſofort im chriſtlichen Sinn verſtand, ſo alſo, daß er ſich auf das Verdienſt Chriſti bezieht; denn nur deshalb rechtfertigt er ja. Und ebenſo ſteht es mit der Anführung von gen. 15, 6 in Kap. 4: auch ſie iſt nur möglich, wenn der Glaube Abrahams ſofort im chriſtlichen Sinn verſtanden wurde, obwohl er V. 17 ff. allerdings nach der Geneſis genauer beſchrieben wird. Dann ſind, um von anderen Stellen abzuſehen, wieder beſonders deutlich die Citate in Kap. 9—11: Hoſ. 2, 23; 1, 10; dt. 32, 21; Jeſ. 65, 1 bezieht ſich auf die Bekehrung der Heiden zum Evangelium, Jeſ. 10, 22 f.; 1, 9; 28, 16; 8, 14; 65, 2; 29, 10; dt. 29, 4; Pſ. 69, 23 f. auf den Unglauben Israels gegen dasſelbe und Pſ. 19, 5 auf die Verkündigung des Wortes Chriſti in aller Welt. Endlich in Kap. 15 wird auch Pſ. 69, 10 auf Chriſtus und Pſ. 18, 50; dt. 32, 43; Pſ. 117, 1; Jeſ. 11, 10; 52, 15 wiederum auf die Bekehrung der Heiden zum Evangelium gedeutet. Nirgends wird für dieſe Deutung erſt ein Beweis geführt; auch Gal. 3, 16 wird das chriſtliche Verſtändnis der *διαθήκη* mit Abraham nicht erſt durch die Deutung des *σπέρμα* auf Chriſtus ſichergeſtellt, denn wenn das nötig wäre, ſo bedürfte doch erſt recht dieſe Deutung der Rechtfertigung [1]), ſondern Paulus ſetzt überall voraus, daß das Alte Teſtament ohne weiteres chriſtlich oder noch genauer pauliniſch zu verſtehen iſt, und kann ſich daher auch eine ſolch kühne Erklärung der Verhüllung Moſes erlauben, wie wir ſie 2 Kor. 3, 13 leſen. Moſes ſoll ſie deshalb vorgenommen haben *πρὸς τὸ μὴ ἀτενίσαι τοὺς υἱοὺς Ἰσραὴλ εἰς τὸ τέλος τοῦ καταργουμένου*: eine Auffaſſung, die natürlich nur von der Voraus-

---

1) Gegen Meyer-Sieffert, Der Brief an die Galater 1841. ^{9} 1894, 199.

ſetzung aus möglich war, daß das Geſetz eben nicht rechtfertigen könne und daß das ſchon die Meinung des Alten Teſtaments ſei. Ja wir brauchen dieſe Beurteilung desſelben nicht einmal erſt aus den Briefen des Paulus zu erſchließen, er ſagt es uns ſelbſt und beweiſt dadurch am deutlichſten, daß ſeine exegetiſche Methode keine willkürliche iſt.

3) Paulus bezeichnet das Alte Teſtament ausdrücklich als für ſeine, weil die Endzeit beſtimmt, ſei es nun, daß er das als ſeine einzige oder doch hauptſächliche Beſtimmung anſieht. Das letztere iſt der Fall in der Stelle Röm. 4, 24, wo es von dem ſchon mehrfach citierten Wort über Abraham heißt: *οὐκ ἐγράφη δὲ δι᾽ αὐτὸν μόνον ὅτι ἐλογίσθη αὐτῷ, ἀλλὰ καὶ δι᾽ ἡμᾶς κτλ.* Ja ausſchließlich iſt dies der Zweck des Alten Teſtaments nach 15, 4: *ὅσα γὰρ προεγράφη, εἰς τὴν ἡμετέραν διδασκαλίαν ἐγράφη.* Und warum dies ſo ſei, wird endlich 1 Kor. 10,11 angegeben, wo es von jenen Ereigniſſen des Wüſtenzuges Israels heißt: *ταῦτα δὲ τυπικῶς συνέβαινεν αὐτοῖς, ἐγράφη δὲ πρὸς νουθεσίαν ἡμῶν, εἰς οὓς τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήντηκεν.* Das Alte Teſtament iſt eschatologiſch zu verſtehen; nun aber iſt die Endzeit mit der Erſcheinung Jeſu angebrochen; alſo muß es chriſtlich ausgelegt werden [1]).

Die exegetiſche Methode des Paulus ſtammt mithin, wie ſo vieles andere, aus dem Judentum, und in ihm können wir dieſe eschatologiſche Auffaſſung des Alten Teſtaments in der That ſchon damals nachweiſen.

Zwar meſſianiſche Deutungen einzelner Stellen durch die Rabbinen [2]) haben wir ja erſt aus ſpäterer Zeit, und die Rück-

1) Vgl. Weiß 276. Unrichtig dagegen Baldenſperger 20: Die Deutung der altteſtamentlichen Stellen auf die Endzeit und Chriſtus iſt nur darum ein ſo ſicheres, zutreffendes Verfahren, weil ſich nach den Grundſätzen dieſer Exegeſe ſchon in der von den altteſtamentlichen Verfaſſern gemeinten Wirklichkeit ein genau entſprechendes Verhältnis des Meſſias zu ſeinem Volke abſpiegelt.

2) Edersheim, The Life and Times of Jesus the Messiah 1892, II, 710sq. zählt allein aus den älteſten Midraſchen, Targumen und den beiden Talmuden 456 auf.

ſchlüſſe auf ſolche, die man aus dem Neuen Teſtament, beſonders den Evangelien gezogen hat, ſind, ſoweit nicht überhaupt anderer Art, doch größtenteils unſicher. Wohl aber wird in der ass. Mos. 1, 5 die ex eventu-Weisſagung, die dort Moſe in den Mund gelegt wird, als eigentlich ſchon im Deuteronomium ausgeſprochen bezeichnet, dieſes ſelbſt alſo im Ganzen eschatologiſch verſtanden. Und ebenſo leſen wir V. 16: (tu) autem percipe scripturam hanc ad recognoscendam tutationem librorum quos tibi tradam, was doch wohl nur heißen kann: Du aber vernimm dieſe Schrift, an der man erkennen ſoll, wie ſich die anderen Bücher bewähren, die ich dir übergeben werde. Das können dem Zuſammenhang nach nur die anderen Bücher Moſes ſein, ſollen ſie ſich aber an der Prophetie des Moſe bewähren, ſo müſſen auch ſie ganz im allgemeinen prophetiſch verſtanden werden [1]). Wir haben alſo hier in der That dieſelbe Anſchauung wie bei Paulus, nur daß dieſer eben die Endzeit ſchon gekommen ſieht und das Alte Teſtament deshalb chriſtlich verſteht.

Iſt das nun aber feſtgeſtellt, dann ſind damit nicht nur andere Auffaſſungen der Stellung des Paulus zum Alten Teſtament widerlegt, ſondern können daraus auch ſofort einige weitere Folgerungen gezogen werden, die zur Beſtätigung des Bisherigen dienen.

a) Wenn Paulus das Alte Teſtament als ein chriſtliches Buch angeſehen hat, dann wird er auch diejenigen Stellen, die an ſich nur als Reminiscenzen verſtanden werden können, doch als Schriftbeweiſe gemeint haben. Ich will das, da von dem Galater- und Römerbriefe ſchon zur Genüge die Rede geweſen iſt und noch ſein wird, lieber am erſten Korintherbriefe veranſchaulichen. Hier wird 1, 19 der Satz, daß das Wort vom Kreuz denen, die verloren gehen, eine Thorheit iſt, damit belegt, daß es

1) Vgl. meine Erklärung der Schrift bei Kautzſch, Die Apokryphen und Pſeudepigraphen des Alten Teſtaments 1900, II, 319 n; das Ganze gegen Holtzmann, Neuteſt. Theologie 1897, I, 371: Dasſelbe Schriftwort, welches in der Synagoge ganz zum Geſetz geworden war, iſt damit für die Meſſiasgläubigen, für chriſtliche Gemeinden ebenſo ganz zur Prophetie geworden.

Jeſ. 29, 14 heißt: ἀπολῶ τὴν σοφίαν τῶν σοφῶν καὶ τὴν σύνεσιν τῶν συνετῶν ἀθετήσω. Das könnte an ſich ſo verſtanden werden, daß ſich dieſes allgemein lautende Wort u. a. auch hier erfülle, aber angeſichts der ſonſtigen Stellung des Paulus zum Alten Teſtament wird die Meinung vielmehr die ſein, daß darin in der That direkt die Verwerfung des Evangeliums durch die Weiſen vorher verkündigt wird. Und ebendarauf wird ſich nach der Auffaſſung des Apoſtels die Frage Jeſ. 33, 18: ποῦ εἰσιν οἱ γραμματικοί; ποῦ εἰσιν οἱ συμβουλεύοντες; von Anfang an allein beziehen, nicht anders als die in Kap. 3 citierten Worte Hiob 5, 13: ὁ καταλαμβάνων σοφοὺς ἐν τῇ φρονήσει und Pſ. 94, 11: κύριος γινώσκει τοὺς διαλογισμοὺς τῶν ἀνθρώπων, ὅτι εἰσὶν μάταιοι. Daß die Stellen vielfach ungenau citiert werden, ändert daran nichts, im Gegenteil, auch dies erklärt ſich zum Teil aus jener Geſamtanſchauung vom Alten Teſtament.

b) Wenn das Alte Teſtament nämlich einmal chriſtlich verſtanden werden muß, dann kann es an einzelnen Stellen auch noch mehr chriſtianiſiert werden; man macht damit ja nur ſeinen urſprünglichen Sinn erſt recht deutlich. Und das hat denn wohl auch Paulus mindeſtens einige Male gethan, auch wenn er gewöhnlich, weil aus dem Gedächtnis, nur ungenau citiert haben wird, ohne auf die Änderung Wert zu legen. Aber anders liegt die Sache doch wohl dort, wo die betreffenden Citate erſt durch die Änderung für den vorliegenden Zweck brauchbar werden, wie an zwei Stellen des Römerbriefes. Zunächſt 10, 7 nämlich findet Paulus die δικαιοσύνη ἐκ πίστεως dt. 30, 12 beſchrieben, wo es aber eigentlich hieß: οὐκ ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω λέγων· τίς ἀναβήσεται ἡμῖν εἰς τὸν οὐρανὸν ... οὐδὲ πέραν τῆς θαλάσσης ἐστίν, λέγων· τίς διαπεράσει ἡμῖν εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης κτλ. Das letztere konnte Paulus nun nicht brauchen; denn das ließ ſich nicht chriſtlich verſtehen; jenſeits des Meeres war Chriſtus nicht geweſen. Paulus ſetzte alſo für: τίς διαπεράσει εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης ein: τίς καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον, und konnte nun fortfahren: τοῦτ᾽ ἔστιν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ἀναγαγεῖν; ſo wenig wie Chriſtus erſt vom Himmel herabzuholen, braucht man ihn auch erſt aus der Unterwelt heraufzuführen. Er iſt

bereits auf Erden erſchienen und von den Toten wieder auferſtanden; man braucht alſo nur an ihn zu glauben. Und ebenſo ſteht es mit einer anderen Änderung, die wir in Kap. 11 desſelben Briefes antreffen. Hier will Paulus die künftige Beſeligung von ganz Israel mit Jeſ. 59, 20 f. belegen; aber Jeſ. 59, 20 hieß es eigentlich nur: *καὶ ἥξει ἕνεκεν Σειὼν ὁ ῥυόμενος καὶ ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπὸ Ἰακώβ* und damit war doch nichts zu machen. Paulus änderte alſo *ἕνεκεν Σειών* in *ἐκ Σιών* um; dann ließ ſich daraus folgern, daß Zion, wenn der Meſſias von dort erſcheinen ſollte, ſich vorher bekehrt haben müßte. War dieſe Erwartung doch auch ſonſt im Judentum üblich (vgl. 4 Eſra 13, 35), ſo daß jenes Verfahren des Apoſtels doch nicht ſo willkürlich war, wie es uns zunächſt erſcheinen könnte.

c) Vielmehr erklärt ſich unter der Vorausſetzung von dem chriſtlichen Charakter des Alten Teſtaments endlich auch, daß Paulus ſogar manchmal etwas wegläßt oder hinzuſetzt. Zumeiſt freilich wird das auch hier unbewußt und unbeabſichtigt geſchehen ſein; aber ſtellenweiſe geſchieht es doch auch mit vollem Bewußtſein und beſtimmter Abſicht. So vielleicht ſchon, wenn Paulus in dem bekannten Wort aus Habakuk: *ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεώς μου ζήσεται* ſowohl Gal. 3, 11 als Röm. 1, 17 das *μου* wegläßt: es paßt eben nicht zu ſeiner Auffaſſung, nach der der Gegenſtand des Glaubens nicht Gott, ſondern das Verdienſt Chriſti iſt. Möglicherweiſe iſt es auch nicht zufällig, wenn Gal. 3, 13 aus dem Wort 21, 23: *κεκαταραμένος ὑπὸ θεοῦ πᾶς κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου* das *ὑπὸ θεοῦ* wegbleibt: im Galaterbriefe wird das Geſetz ja nicht direkt auf Gott zurückgeführt, ſondern auf die Vermittelung der Engel [1]). Umgekehrt wird Gal. 2, 16 und Röm. 3, 20 zu den Worten aus Pſ. 143, 2: *οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σάρξ (ἐνώπιον αὐτοῦ)* noch ein *ἐξ ἔργων νόμου* hinzugeſetzt, und Röm. 4, 6 zu Pſ. 32, 1 f.: *μακάριοι ὧν ἀφέθησαν αἱ ἀνομίαι καὶ ὧν ἐπεκαλύφθησαν αἱ ἁμαρτίαι* ein *χωρὶς ἔργων*. Doch am merkwürdigſten iſt die Erweiterung des Textes, die Paulus 1 Kor.

---

1) Vgl. Ritſchl, Die chriſtliche Lehre von der Rechtfertigung und Verſöhnung II, 1874. [2] 1882, 247; Meyer-Sieffert 187.

15, 45 vorgenommen hat. Denn wenn er hier ſagt: *οὕτως καὶ γέγραπται· ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν· ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν*, ſo gehört zunächſt einmal auch die zweite Hälfte dieſes Wortes ſicher zum Citat, denn ſie erſt bewies das Vorangehende: *εἰ ἔστιν σῶμα ψυχικόν, ἔστιν καὶ πνευματικόν;* mit dem bloßen: *ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν* war dafür doch gar nichts zu machen. Nun waren aber gen. 2, 7, wie auch Paulus gewußt haben wird, nur dieſe Worte zu leſen; wie kam er alſo dazu, auch noch hinzuzuſetzen: *ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν*?

Man erinnert gewöhnlich an die rabbiniſch-alexandriniſche Spekulation von einer doppelten Erſchaffung des Menſchen, des *ἄνθρωπος οὐράνιος*, die man in gen. 1, und des *γήινος*, die man in Kap. 2 beſchrieben fand [1]). Aber dann hätte doch 1 Kor. 15, 45 die Erſchaffung des himmliſchen Menſchen (gen. 1) der des irdiſchen (gen. 2) vorangeſtellt, aber nicht dieſer als der *πρῶτος ἄνθρωπος*, jener als der *ἔσχατος Ἀδάμ* bezeichnet werden dürfen. Nun ſagt man freilich: dieſe Umſtellung nahm Paulus vor, um ſeinen Satz: *εἰ ἔστιν σῶμα ψυχικόν, ἔστιν καὶ πνευματικόν* beweiſen zu können, ja er verteidige das in V. 46 (*ἀλλ' οὐ πρῶτον τὸ πνευματικὸν ἀλλὰ τὸ ψυχικόν, εἶτα τὸ πνευματικόν*) gegen die umgekehrte Anſchauung. Aber wie konnte er dann erſt an dieſe anknüpfen, wenn er ihre Grundlage umſtürzen wollte?

So hat ſchon Schöttgen das ganze Citat aus gen. 2, 7 allein zu erklären verſucht. Loco Geneseos citato dicitur, ſo ſagt er [2]), quod Deus Adamo primo inspiraverit נשמת חיים, quod Apostolus vertit *ψυχὴν ζῶσαν*: postea vero additur, quasi de alio quodam sermo esset: Et factus est Adam נפש חיה quod hic redditur: *πνεῦμα ζωοποιοῦν*. Aber dann würde ſich Paulus wohl enger an den Text der Geneſis angelehnt und etwa geſchrieben haben: *ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον τοῦ πρώτου ἀνθρώπου Ἀδὰμ πνοὴν ζωῆς, καὶ ἐγένετο ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν*

---

1) Vgl. Siegfried 221. 284. 308; Schmiedel, Handkommentar zum Neuen Teſt. II, 1, 1891. [2] 1892, 202.

2) Horae hebraicae 1733, 671 sq.

ζῶσαν. Ferner entſpricht gewiß ψυχὴν ζῶσαν dem נפש חיה, wie ja auch gen. 1, 20 das שרץ נפש חיה von den Septuaginta mit ἑρπετὰ ψυχῶν ζωσῶν wiedergegeben wird [1]). Gleichwohl aber kann das πνεῦμα ζωοποιοῦν nicht auf נשמת חיים zurückgehen; denn dann würde es wieder unbegreiflich ſein, daß Paulus dieſen erſten Teil des Verſes auf den ἔσχατος Ἀδάμ gedeutet hätte. Und endlich fragt es ſich bei dieſer wie bei der Schöttgenſchen Erklärung immer noch, wie überhaupt dieſe Größe in gen. 2, 7 hineinkommt.

Das wird erſt bei der eschatologiſch-chriſtlichen Auffaſſung des Alten Teſtaments verſtändlich, wie wir ſie bisher bei Paulus gefunden haben. Denn wenn dasſelbe ein chriſtliches Buch iſt, ſo muß, wie Paulus ſelbſt Röm. 5, 14 ſagt, in Adam ein τύπος τοῦ μέλλοντος geſehen, alſo auch aus gen. 2, 7 eine Ausſage über Chriſtus entnommen werden. Das Verfahren des Apoſtels, das uns ohnedies namentlich hier als abſolut willkürlich erſcheinen würde, iſt auf einmal verſtändlich geworden, wenn wir jene Grundanſchauung über das Alte Teſtament berückſichtigen [2]).

Und doch iſt damit ſeine Stellung zu demſelben noch nicht völlig klargeſtellt; es bleiben noch einige Citate übrig, die weder hiſtoriſch, noch eschatologiſch-chriſtlich verſtanden werden, obwohl das an ſich möglich geweſen wäre. Denn ſo gut wie der Unglaube Israels gegen das Evangelium Röm. 9—11 durch die früher angeführten Stellen bewieſen wird, ebenſogut hätte das an ſich durch die anderen geſchehen können, die wir 3, 10 ff. leſen, nämlich Pſ. 14, 1—3; 5, 10; 140, 4; 10, 7; Jeſ. 59, 7 f.; Pſ. 36, 2. Faktiſch aber werden ſie zum Beweis dafür verwendet, Ἰουδαίους τε καὶ Ἕλληνας πάντας ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι, ja Paulus rechtfertigt dieſe Verwendung auch hier durch ein beſonderes exegetiſches Prinzip, das er ausdrücklich ausſpricht: ὅσα ὁ νόμος λέγει, τοῖς ἐν τῷ νόμῳ λέγει (V. 19) [3]). Das iſt offenbar ein Grundſatz, der mit jenem anderen, am deutlichſten 1 Kor.

---

1) Vgl. Vollmer 55.

2) Vgl. Feine, Das geſetzesfreie Evangelium des Paulus 1900, 35 ff.

3) Gegen Ritſchl 318 f.

10, 11 ausgeſprochenen, nichts zu thun hat, der ſich aber auch aus dem Judentum erklären dürfte. Denn häufiger noch als eschatologiſch wurde das Alte Teſtament ja da nomiſtiſch erklärt [1]); die in ihm enthaltenen Schilderungen der Sünde aber konnten dann kaum anders verſtanden werden, als indem man ſie auf die unter dem Geſetz ſtehenden bezog [2]).

Dann aber verſtehen wir zugleich, wie Paulus dieſe beiden Auffaſſungen des Alten Teſtaments, die ſich ja übrigens auch in den Geſamtbezeichnungen für dasſelbe: προφῆται auf der einen

---

1) Vgl. Dieſtel, Geſchichte des Alten Teſt. in der chriſtlichen Kirche 1869, 12 f.

2) Ja vielleicht läßt ſich dieſer Urſprung des von Paulus Röm. 3, 19 proklamierten Grundſatzes auch von einer anderen Seite her noch wahrſcheinlich machen. — Es iſt ſchon längſt aufgefallen, daß an der angeführten Stelle ſo viele Citate nebeneinander geſtellt werden, ſo viele, wie an keiner anderen Stelle der pauliniſchen Briefe. Dazu kommt, daß faſt dieſelbe Zuſammenſtellung (nämlich Pſ. 14, 3; 5, 10; 140, 4; Jeſ. 59, 7 f.) bei Juſtin, dial. 27. 244 DE wiederkehrt, ohne daß derſelbe von Paulus abhängig zu ſein ſchiene. Deshalb hat ſchon Credner (Beiträge zur Einleitung in die bibliſchen Schriften II, 1838, 318 ff.) und haben neuerdings Hatch (Essays in Biblical Greek 1889, 203 sqq.), Veil (Juſtinus des Philoſophen und Märtyrer Rechtfertigung des Chriſtentums 1894, 80) und Vollmer (38 ff.) vermutet beide hätten unabhängig von einander eine Citatenſammlung benutzt, wie ſie in jüdiſchen Kreiſen gebräuchlich geweſen ſei. Vollmer hat auf eine ſolche auch die Stelle Röm. 9, 33 und 1 Petr. 2, 6 f. zurückführen wollen, wo bekanntlich beiderſeits Jeſ. 28, 16 und 8, 14 citiert werden. Indeſſen das erklärt ſich einfacher durch direkte Abhängigkeit, auf die ja auch die Übereinſtimmung des Wortlautes beider Citate gegen die Septuaginta hindeutet. Eher könnte Paulus 2 Kor. 9, 10 von einer ſolchen urſprünglich Hebräiſchen Anthologie abhängig ſein, denn die zwei (oder drei) Stellen, die er hier anklingen läßt (Jeſ. 55, 10; [dt. 28, 11 ff.]; Hoſ. 10, 12), haben im Hebräiſchen den Begriff des Regens gemein, könnten alſo urſprünglich aus dieſem Grunde zuſammengeſtellt worden ſein. Aber ſicher iſt das nicht und mit irgendwelcher Wahrſcheinlichkeit iſt überhaupt nur jene eine Stelle Röm. 3 auf eine ſolche Citatenſammlung zurückzuführen. Ihre Entſtehung iſt nun aber gewiß in den Kreiſen der zahlreichen nomiſtiſchen Exegeten eher denkbar, als in denen der wohl mehr dem Volke angehörenden Eschatologen; auch das würde alſo dazu ſtimmen, daß jene Auffaſſung des Alten Teſtaments, jener Grundſatz: ὅσα ὁ νόμος λέγει, τοῖς ἐν τῷ νόμῳ λέγει auf den Nomismus zurückzugehen ſcheint.

(Röm. 1, 2) und νόμος auf der anderen Seite (3, 19; 1 Kor. 14, 21) ausdrücken, miteinander verbinden konnte. Eschatologie und Nomismus, ſo iſt es ſchon oft formuliert worden, waren die beiden Pole des damaligen Judentums; denn wenn dieſer Vergleich auch, wie jeder Vergleich, etwas hinkt, wenn in den einen Kreiſen auf dieſe, in den anderen auf jene Anſchauung der Hauptnachdruck fiel, ſo ſtanden ſie doch vielfach auch nebeneinander. Mag uns alſo die Poſition des Paulus als eine zwieſpältige erſcheinen, ſeine Zeit wird ſie nicht ſo angeſehen haben; denn ſie teilte ſie mit ihm.

Mit dieſer geſchichtlichen Erklärung der Auffaſſung des Alten Teſtaments bei Paulus iſt nun aber endlich auch die Möglichkeit gegeben, ein allgemeines Werturteil über ſie und damit zugleich die exegetiſche Methode des ſonſtigen Neuen Teſtaments, die ſich ja nur gradweiſe von der des Paulus unterſcheidet, abzugeben. Und dieſes Urteil kann nur lauten: wir können eine ſolche Auslegung des Alten Teſtaments nicht mehr mitmachen, ja wir können nicht einmal in irgendwelcher Weiſe einen doppelten Schriftſinn unterſcheiden, denn damit genügen wir weder den Anforderungen der hiſtoriſchen Exegeſe, noch werden wir Paulus gerecht, der das Alte Teſtament viel unmittelbarer auf ſeine Zeit bezog. Gewiß werden wir ja nicht leugnen wollen, daß in Chriſtus ſich in Herrlichkeit erfüllt habe, was der alten Väter Schar höchſter Wunſch und Sehnen war, daß das Chriſtentum überhaupt die Vollendung der israelitiſchen Religion darſtellte, ja auch jene Verwendung des Alten Teſtaments bei ſeiner Bedeutung für die Chriſtenheit eine geſchichtliche Notwendigkeit bildete: aber alles das iſt ganz etwas anderes, als die Erklärung des Alten Teſtaments, die Paulus im einzelnen vorträgt. Sie müſſen wir aufgeben, und wir können das um ſo eher, als er ſelbſt ja nicht von ihr abhängig war, als ihm ſeine Anſchauung ſchon feſtſtand, bevor er ſie im Alten Teſtament wieder fand.

2.

Ein Vorläufer des Paulushomiliars.

Von

Prof. Dr. **Friedrich Wiegand** in Erlangen.

Zu den kirchlichen Maßregeln Karls des Großen zählt die offizielle Einführung eines neuen von Paulus Diakonus zuſammengeſtellten Vigilienlektionars. Die Thatſache als ſolche iſt allbekannt. Aber wie dieſes Lektionar oder Homiliar ausgeſehen habe, darüber war lange Zeit keine Gewißheit zu erhalten. Denn Mabillon [1]) hatte mit der Bemerkung, daß man ſich nicht etwa durch die ganz anders gearteten Druckausgaben des 15. und 16. Jahrhunderts irreführen laſſen dürfe, doch nur eine ſchwache Richtlinie gezogen. Erſt ſeitdem Ernſt Ranke wertvolle Trümmern des Werkes in Karlsruhe nachgewieſen hatte, konnte von der Möglichkeit dasſelbe zu rekonſtruieren die Rede ſein. Immerhin fehlte noch die volle Hälfte des Textes, und es war ein Wagnis ihr mit Ergänzungen aus anderen Codices, wie Ranke vorſchlug, oder mit irgendwelchen Kombinationen beikommen zu wollen. So blieb die Sache aufs neue vierzig Jahre lang liegen, bis es mir 1896 gelang in einem Benediktoburanus der Münchener Hof- und Staatsbibliothek das vollſtändige Homiliar zu konſtatieren. Von da ab bin ich mit den Vorarbeiten für eine kritiſche Ausgabe dieſes bedeutſamen theologiſchen Denkmals der Karolingerzeit beſchäftigt. Meine erſten Bemühungen galten dem Grundriß, den ich in großen Zügen mit Hilfe der Karlsruher und Münchener Codices feſtſtellen konnte. Über ihn berichtet meine Schrift: „Das Homiliarium Karls des Großen auf ſeine urſprüngliche Geſtalt hin unterſucht. 1897." Des weiteren aber handelt es ſich darum, einerſeits für die kritiſche Ausgabe das handſchriftliche Material in möglichſter Vollſtändigkeit zu beſchaffen, andrer-

---

1) Annal. ord. S. Benedicti. Paris 1704. Tom. II, p. 328 sq.

ſeits eine Reihe von Fragen zu erledigen, die entweder mit der Vorgeſchichte des Homiliars oder mit ſeiner Textgeſtalt zuſammenhängen. Dieſe meine Unterſuchungen reihen ſich alſo naturgemäß an jenen Artikel der „Theologiſchen Studien und Kritiken“ [1]) an, der einſt die erſte Nachricht von Ernſt Rankes prächtigem Funde brachte, und der ſeitdem der Ausgangspunkt für alle neueren Homiliarſtudien geworden iſt.

Was zunächſt den Handſchriftenvorrat anbetrifft, ſo habe ich bereits in meiner genannten Schrift fünfzehn Codices [2]) namhaft gemacht, die für eine kritiſche Ausgabe des Homiliars in Frage kommen können. Mehrere derſelben hatte ich damals ſchon perſönlich eingeſehen, von anderen wußte ich nur durch Hörenſagen. Die Municicenz der Königlichen Akademie der Wiſſenſchaften zu Berlin hat es mir aber inzwiſchen ermöglicht, jenes Verzeichnis teils zu korrigieren teils zu vervollſtändigen.

Ich begann mit Italien, der Heimat des Paulushomiliars, und ſtellte feſt, daß ſowohl Cod. 353 in Monte Caſſino wie Cod. A 3 in der Bibliotheka Vallicelliana zu Rom, die ich beide auf die Autorität von Pertz, Bethmann und Ernſt Ranke hin aufnehmen zu müſſen geglaubt hatte, unbedingt aus dem Katalog zu ſtreichen ſind, und daß zweitens dem Lektionar 159 in der Kapitelsbibliothek zu Monza bei weitem nicht das Alter und die Bedeutung zukommen, die man ihm bisher zuerkannt hat. Denn dieſe viel genannte Handſchrift umfaßt nur die Homilien der Advents-, Weihnachts- und Epiphaniaszeit (I, 1—67), alſo den erſten Teil der erſten Hälfte des ganzen Werkes, und ſtammt früheſtens aus dem 10. Jahrhundert. Sie bildet ſomit den erſten Band eines viergliedrigen Homiliars, ohne daß ſie ſich deshalb etwa, wie ich anfangs vermutete, mit Cod. Aug. 14 in Karlsruhe (I, 68—110) zu einem Ganzen zuſammenfaſſen ließe.

Wirkten dieſe Entdeckungen anfangs etwas deprimierend, ſo folgten bald reichliche Entſchädigungen anderwärts. Zunächſt fand ich in der Bibliothek des Domkapitels von Novara einen Homiliar-

1) Jahrg. 1855, S. 382 ff.
2) a. a. O. S. 5—11 und III.

codex (21. XIII), der faſt die ganze Winterhälfte und im Anſchluß daran ein Stück der Sommerhälfte bietet. Da er an Stelle zweier Judikapredigten des Maximus von Turin (I, 83. 84) eine Homilie des Laurentius von Novara über die Perikope vom Kananäiſchen Weibe [1]) treten läßt, ſo genießt er um dieſer nicht gar häufigen Erinnerung an den predigteifrigen Biſchof willen ſeit langen Zeiten das Anſehen einer Art Reliquie in der Diöceſe. In nächſter Nähe aber konſtatierte ich einen dritten oberitalieniſchen Codex, der die beiden genannten von Monza und Novara nicht nur an Alter übertrifft, ſondern ſie auch inſofern vortrefflich ergänzt, als er ausſchließlich die Sommerpoſtille bietet; es iſt der aus Deutſchland ſtammende und über Avignon nach Mailand gelangte Cod. Ambroſianus H 146 Inf. in Mailand, der nur leider ſtark gelitten hat.

Auch meine auf Ehrensberger [2]) ſich ſtützende Bemerkung über die Homiliarhandſchriften der Vatikana hat bei perſönlicher Prüfung eine Änderung erfahren. Palat. 428. 429 und Borgheſ. 48 A 2 kommen nur für die Entwickelung des Homiliartextes während des Mittelalters in Frage, ſind aber für eine Edition desſelben ſo gut wie wertlos. Dagegen müſſen Vatik. 8562 (Winterhälfte I, 1—109) und Vatik. 8563 (Sommerhälfte II, 1—133), zwei vortreffliche Handſchriften des 10. Jahrhunderts, in erſter Linie herangezogen werden, wenn es ſich darum handelt, den alten Paulus Diakonus möglichſt getreu wieder herzuſtellen.

Soviel zunächſt über die von mir inzwiſchen perſönlich eingeſehenen Codices. Neben dieſer Sichtung des Handſchriftenmateriales gehen die Unterſuchungen über die Vorgeſchichte des Homiliars einher. Denn daß dasſelbe auf eine Reihe von Ahnen zurückblickt, deren Bedeutung es ſpäter nur durch eigene hervorragende Tugenden in Schatten geſtellt hat, iſt zwar oft wiederholt worden, aber im einzelnen liegt jenes Verwandtſchaftsverhältnis noch keineswegs klar vor Augen. In dieſes Dunkel kann

1) Abgedr. bei Migne s. l. 66, 116—124.

2) Ehrensberger, Libri liturgici biblioth. apost. Vatic. manuscripti 1897.

vielmehr erſt einiges Licht fallen, wenn eine eingehende Vergleichung und Durcharbeitung der in den Bibliotheken ſchlummernden Predigthandſchriften einige brauchbare Vorarbeiten für die Entſcheidung der Frage geliefert hat.

Unter dieſem Geſichtspunkt iſt ein litterariſcher Fund von Bedeutung, den jüngſt der Doktor der Ambroſiana, Achille Ratti, im Vatikan gemacht hat. Da er über denſelben in den wenig zugänglichen „Rendiconti del R. Istituto Lomb. di sc. e lett.“ [1]) handelt, ſo dürfte eine Beſprechung desſelben doppelt erwünſcht ſein.

Es handelt ſich um die zwei Blätter eines Pergamentbogens, die urſprünglich vermutlich das erſte und letzte Blatt des erſten Quinternio einer aus dem 10. bezw. 11. Jahrhundert ſtammenden, aber bereits im 14. Jahrhundert vernachläſſigten und des Einbandes beraubten Homiliarhandſchrift bildeten. Später ſind ſie dann in den Sammelband Ottobon. 2546 als Bl. 232 und 233 aufgenommen worden. Sie meſſen 28×39 cm und ſind in zwei Kolumnen beſchrieben. Bl. 233 enthält einen Predigtausſchnitt, iſt alſo ein Fragment des Homiliars ſelbſt und kann hier außer Acht bleiben. Um ſo wertvoller iſt Bl. 232 mit ſeinen das Homiliar einleitenden Schriftſtücken. Dieſelben beſtehen aus der dem Paulushomiliar vorgeſetzten Epistola generalis Karls d. Gr., aus einem Gedicht von 22 Hexametern und einem Prolog, deſſen Schluß leider fehlt. Infolgedeſſen läßt ſich auch nicht feſtſtellen, ob nicht noch andere Stücke, etwa ein Autorenverzeichnis oder ein Index der einzelnen Predigten, angeſchloſſen geweſen ſind. Indeſſen iſt letzteres ſehr wahrſcheinlich. Denn wir haben es bei dieſem Blatte fraglos mit einer Anzahl jener Stücke zu thun, welche eine Predigtſammlung des 8. und 9. Jahrhunderts einleiten mußten, um derſelben ihr volles Anſehen zu ſichern. Ich erinnere daran, daß dem Homiliar des Paulus Diakonus ein Diſtichon, ein Widmungsgedicht, eine Epistola generalis Karls,

---

1) Achille Ratti, L'omeliario detto di Carlo Magno e l'omeliario di Alano di Farfa (Rendiconti del. R. Ist. Lomb. di sc. e lett., Serie II, Vol. XXXIII, 1900, p. 1—9.

ein Votum des Paulus, eine Summariſche Inhaltsüberſicht und ein Inhaltsverzeichnis [1]) vorangehen, und daß ſich in der Berliner Handſchrift des Eginohomiliars, obwohl der urſprüngliche Zuſtand der Bl. 18—29 vielfach verändert iſt, gleichwohl noch eine Widmung an Egino (Bl. 23ᵇ), ein den Zweck und die Entſtehung des Werkes behandelnder Prolog (Bl. 20ᵇ, 21ᵃ), ein Autorenverzeichnis (Bl. 29ᵃ) und ein Index der einzelnen Predigten (21ᵇ—22ᵇ) nachweiſen laſſen [2]).

Eine gleiche Zuſammenſtellung von Einleitungsſtücken bietet alſo auch das Rattiſche Blatt aus dem Vatikan. Doch überſchätzt der glückliche Finder entſchieden die Bedeutung desſelben, wenn er aus jenen drei auf dem Blatte enthaltenen Stücken irgendwelche Schlüſſe auf die Urgeſtalt des Paulushomiliars ziehen will, und wenn er in ſehr ſchonender Weiſe die von mir vorläufig angenommene Reihenfolge der Einleitungsſtücke dieſes letzteren korrigiert.

Ich rechtfertige mich zunächſt ſelbſt. Daß es mir gelungen iſt, das Homiliar des Paulus Diakonus in ſeiner urſprünglichen Geſtalt wieder nachzuweiſen, daran zweifle ich nicht im mindeſten, zumal alle neueren Handſchriftenfunde meine urſprünglichen Beobachtungen nur beſtätigt haben. Ebenſo feſt ſteht es für mich aber auch, daß in Bezug auf die Einzelheiten noch ſo gut wie alles zu thun iſt. Zu dieſen Einzelheiten rechne ich in erſter Linie die Frage nach den Überſchriften, deren ich, wie bereits geſagt, ſechs aufgeführt habe. Von ihnen wird möglicherweiſe das „Votum des Paulus an Karl“ (utere felix munere Christi) früher oder ſpäter preisgegeben werden müſſen; darin ſtimme ich Ratti durchaus bei. Nicht freilich weil es ſich in dem Rattiſchen Fragment nicht vorfindet, ein Umſtand, der ſehr wenig beſagen will, ſondern weil es in ſeinen fünf Verſen nicht die geringſte Beziehung zum Inhalte des Homiliars aufweiſt. Sein Auftreten an dieſer Stelle läßt ſich daher kaum rechtfertigen. Eher kann man annehmen,

---

1) Vgl. m. Schrift: Das Homiliarium Karls d. Gr. u. ſ. w., S. 14—17.

2) Roſe, Verzeichniß d. latein. Handſchriften d. Kgl. Biblioth. z. Berlin I, 81—84.

daß dieſe bei irgendwelchem andern Anlaß von Paulus gedichteten Verſe aus Mißverſtändnis oder in falſchem Übereifer von einem Abſchreiber in die Überſchriften des Paulushomiliars eingeſchmuggelt ſind. Es iſt dies ſogar um ſo wahrſcheinlicher als weder Cod. Aug. 29 in Karlsruhe noch Cod. Voſſianus 4 in Leyden das Votum enthalten. Alles dies habe ich ſehr wohl erwogen und doch die fünf Verſe einſtweilen noch einmal mit abgedruckt. Denn da es mir zunächſt einmal darauf ankam, den ganzen das Homiliar betreffenden Stoff gewiſſenhaft zuſammenzutragen, ſo konnte ich nicht ohne weiteres ein Stück unter den Tiſch fallen laſſen, welches nicht nur in dem vortrefflichen Monacenſis 4533 als Beſtandteil des Paulushomiliars figuriert, ſondern auch auf Grund anderer Codices, wie es ſcheint, von mehreren neueren Forſchern als ein ſolches angeſehen wird.

Des weiteren ſchlägt Ratti vor, die Epistola generalis Karls an die Spitze zu ſtellen und ihr Diſtichon und Widmungsgedicht des Paulus ſowie die Inhaltsverzeichniſſe erſt folgen zu laſſen. Freilich würde der Geſichtspunkt der Etikette, nach welchem erſt der König, dann der Gelehrte und ſchließlich des letzteren Werk zu Worte kommen müſſe, dabei weniger Eindruck auf mich machen. Denn man könnte ebenſo gut ſagen, daß die das Homiliarium im Reiche einführende königliche Urkunde als integrierender Beſtandteil desſelben anzuſehen iſt, während das den Moment der Überreichung an den König markierende Widmungsgedicht aus dem Rahmen des Ganzen fällt und deshalb noch vor den Anfang zu ſetzen iſt. Aber der Rückſchluß, welchen Ratti aus ſeinem Fragment auf die Reihenfolge der Einleitungsſtücke im Paulushomiliar macht, läßt ſich immerhin hören. Dasſelbe bildet nämlich ein Konglomerat heterogener Beſtandteile, die nicht vom Verfaſſer der betreffenden Predigtſammlung aneinandergereiht, ſondern von einem Abſchreiber tendenziös zuſammengeſtoppelt ſind, ohne Rückſicht darauf, daß ſich das erſte und das dritte Stück gegenſeitig ausſchließen. Denn es verhält ſich mit dieſem vatikaniſchen Fragment nicht anders wie mit dem aus Paulus- und Eginobeſtandteilen zuſammengeleimten Homiliarcodex aus Scheftlarn (Cod. lat. Mon. 17194), der an der Spitze neben der dem Paulus

entnommenen Summariſchen Überſicht noch den Prolog des Egino [1]) aufweiſt. In entſprechender Weiſe läßt auch das vatikaniſche Fragment die 22 Verſe von der Epistola generalis Karls und dem Prolog des Alanus eingefaßt ſein. Die Abſicht war wohl beide Male dieſelbe: dort wollte man dem Eginohomiliar, hier dem Alanushomiliar durch Aufpfropfung von Stücken aus dem echten Paulus das Ausſehen des von Karl eingeführten und alſo offiziellen Homiliars verleihen. Dieſe Täuſchung mußte aber um ſo beſſer gelingen, je mehr die Nachbildung dem Original in der äußeren Form angenähert war. Läßt das Falſifikat auf die Epistola generalis einen poetiſchen Erguß von 22 Verſen und ſodann ein Proſaſtück folgen, ſo iſt nicht unwahrſcheinlich, daß es gerade dieſe Reihenfolge in direkter Nachahmung des echten Paulus beobachtete. Es mag deshalb vorläufig bei der von Ratti vorgeſchlagenen Anordnung (Epistola generalis, Diſtichon und Widmungsgedicht, Summariſche Inhaltsüberſicht, Inhaltsverzeichnis) inſofern ſein Bewenden haben, als nicht noch zuverläſſigere Handſchriften, welche ich mit Sicherheit glaube in Frankreich vermuten zu dürfen, das Gegenteil beweiſen.

Wirft demnach das Rattiſche Fragment für die Frage nach dem Paulushomiliar verhältnismäßig wenig ab, ſo iſt es entſchieden geeignet, einem alten Konkurrenten desſelben als Stütze zu dienen, nämlich dem Homiliar des Alanus. Indeſſen ſehe ich mich auch in dieſem Punkte leider genötigt, nach einer Seite hin die Entdeckerfreude Rattis etwas zu dämpfen. Er hält nämlich ſowohl die 22 Hexameter wie den folgenden Proſaprolog für Produkte des Alanus. Aber das erſtere iſt, in dieſer Allgemeinheit wenigſtens, nicht richtig. Denn dieſe Verſe bereichern nur teilweiſe unſeren Vorrat an poetiſchen Erzeugniſſen des 8. Jahrhunderts. Die erſten zwölf leiten nämlich bereits im 7. Jahrhundert die Sentenzenſammlung des Tajo von Saragoſſa [2]) ein. Die übrigen zehn mögen dann freilich von Alanus oder einem anderen Theologen des 9. Jahrhunderts hinzugedichtet ſein. Da

1) Roſe a. a. O. S. 85 f.
2) Abgedr. bei Migne s. l. 80, 731 sq.

ſie aber nur vom jüngſten Gericht und von der Buße [1]) handeln, zu einem Homiliar alſo in gar keiner direkten Beziehung ſtehen, ſo iſt es immerhin zweifelhaft, ob das ganze Gedicht überhaupt als Einleitungsſtück einer Predigtſammlung gedacht war und der Gewinn, den wir aus dieſer Partie des Fundes für die Homiliarfrage ziehen, erſcheint vorerſt noch gleich Null.

Anders freilich ſteht es mit dem Proſaprolog, der trotz ſeiner Lückenhaftigkeit gleichwohl eine überaus ſchätzenswerte Notiz enthält.

Die erſten Nachrichten über ein Homiliar des Alanus ſtammen von Bernhard Pez. In den Anecdota [2]) machte er auf zwei von ihm eingeſehene Handſchriften des Alanus, einen Quartanten und einen Tegernſeer Folianten aufmerkſam, welche ein in zwei Teile zerfallendes Homiliar enthielten, von deſſen Vorwort er Anfang und Schluß mitteilt. Das letztere findet ſich ſodann noch einmal, was Ratti entgangen iſt, im Codex Diplomatico-Historico-Epistolaris [3]) abgedruckt und zwar diesmal in einer Vollſtändigkeit, welche die Möglichkeit einer weiteren Ergänzung auszuſchließen ſcheint.

Unter Beziehung auf die letztere Publikation und mit Benutzung

---

1) Die Verſe lauten nach Ratti l. c. p. 7:

Ardentes flammas restingue omnia poena.
Jamque uenit finis. lentum est hoc dicere uenit.
Pectore tunde caelum suspiria pulsa.
Collibus abiectis cilitium tegmina setae
5. Serica despitiens atque aspera tegmina sume.
Si usque ex alto contemplet talia rector.
Hoc uotis precibusque hoc fletibus optato.
Ne redeant peccata tibi. ne mersa leuentur.
Mortua ne surgant. ne debellata rebellent.
Ne post ablutum ualeantque luere tibi. Amen.

Ich ſehe hier von Konjekturen ab. Vielleicht iſt u. a. V. 1 zu leſen:

Ardentes flammas. Restinguet omnia poena.

Für V. 3 ſchlägt Ratti vor:

Pectora tunde manu, ad caelum suspiria pulsa.

2) Thesaur. anecd. 1721. Tom. III, 3, p. 629sq. Abgedr. bei Migne s. l. 89, 1197sq.

3) a. 1729. Pars I, p. 83—85.

der bei Mabillon ſich findenden biographiſchen Notizen haben des weiteren die Verfaſſer der Histoire literaire de la France [1]) über den Verfaſſer und ſein Werk gehandelt. Sie bezeichnen Alanus als einen Aquitanier, der nach Italien auswanderte und hier in die zwiſchen Rom und Rieti gelegene Benediktinerabtei Farſa als Mönch eintrat, wo er u. a. die beiden Landsleute Fulcoad (Abt 744—757) und Wandelbert (Abt 757—761) vorfand. Auch in einer Einſiedelei ſoll er zeitweiſe gelebt und — was ſehr unwahrſcheinlich iſt — gerade hier als Eremit ältere Bücher kopiert haben. Trotz entſchiedenen Weigerns zwangen ihn die Brüder, als Abt Wandelbert ſeine Würde niederlegte, demſelben als ſechſter Abt von Farſa zu folgen. Er leitete das Kloſter neun Jahre lang und ſtarb im Februar 770. Sein Homiliar [2]) umfaßte die Sonn- und Feſttagspredigten und begann mit der Weihnachtsvigilie.

In gleicher Weiſe hat der gründliche P. Suitbert Bäumer den römiſchen Prieſter Agimundus und den Abt Alanus von Farſa als Verfaſſer von Homilienſammlungen für die Nokturn im 8. Jahrhundert und inſofern als Vorläufer des Paulus Diakonus bezeichnet. Auch konſtatierte er das Homiliar des einen im Cod. Vatik. 3835. 3836, das des anderen im Cod. lat. Mon. 4564 bezw. 14368 [3]).

Es ſtand alſo unbedingt feſt, daß der Homiliarverfaſſer Alanus mit dem gleichnamigen Abt von Farſa identiſch ſei, daß ſeiner Arbeit die Priorität vor der des Paulus Diakonus zukomme und daß man das Alanushomiliar in Münchener Handſchriften noch beſitze.

Gleichwohl hatte ſchon zwei Jahre vor dem Erſcheinen der Bäumerſchen „Geſchichte des Breviers“ Valentin Roſe an jenem

---

1) Tom. V, p. X sq.

2) Die Hist. lit. de la France V, p. X berechnet als Todestag den 2. März 770. Die Quellen über Farſa hat Bethmann bei Pertz, M. G. Script. XI, 519—590 zuſammengeſtellt, Alanus ſpeziell wird genannt p. 585. 587. Über Farſa vgl. auch Wattenbach, Deutſchlands Geſchichtsquellen i. M. A. (6) I, 309.

3) Geſchichte des Breviers S. 286.

Thatbeſtande gerüttelt. Unter den von der Königlichen Bibliothek zu Berlin neuerworbenen Meerman-Phillippsſchen Codices, welche Roſe zu katalogiſieren hatte, befindet ſich auch die Predigtſammlung des Biſchofs Egino von Verona, der ſich in den letzten Jahren des 8. Jahrhunderts auf die Reichenau zurückzog und hier 802 ſtarb [1]). Die Beſchreibung der überaus wertvollen Handſchrift gab Roſe den Anlaß zu einem längeren Exkurs, in welchem er die Verwandtſchaft des Eginohomiliars mit ähnlichen Unternehmungen des 8. und 9. Jahrhunderts, ſpeziell mit der Predigtſammlung des Alanus [2]) feſtzuſtellen ſuchte. Er kam dabei unter Ignorierung der den Alanus betreffenden Tradition zu dem Reſultat, daß der ſogenannte Münchener Alanus „ein nur mit neuer Vorrede verſehener und ſo in Bayern verbreiteter Egino“, und daß „dieſer Alan oder Alanus des IX. Jhs. ebenſo wie der Ort ſeines Kloſters völlig unbekannt“ ſei. Egino mit ſeinen 104 + 108 Predigten repräſentiert eine originale Leiſtung des ausgehenden 8. Jahrhunderts, der ſogenannte Alan mit ſeinen 94 + 110 eine Umgeſtaltung aus dem 9. Jahrhundert. Roſe gewinnt dieſes Reſultat durch Vergleichung der in beiden Sammlungen enthaltenen Predigten, vermöge deren ihm Alanus ein verkürzter Egino zu ſein ſcheint. Daß der umgekehrte Fall möglich, alſo Egino ein erweiterter Alanus ſein könne, wird von Roſe nicht in Betracht gezogen.

Gleichwohl habe auch ich mich eine Zeit lang von jener Roſeſchen Beweisführung beherrſchen laſſen und bin ſeinen Reſultaten beigetreten [3]). Es fehlte mir die Möglichkeit, die Sachlage eingehender prüfen zu können. Jetzt aber hat mich das Rattiſche Fragment eines anderen belehrt.

Zwar iſt es ja freilich eine bekannte Thatſache, daß die Vigilienlektionare in ſpäteren Jahrhunderten oft eine weſentliche

1) Über Egino vgl. Herimanni Aug. Chron. ad. ann. 802 bei Pertz, M. G. Script. V, 101; Piper, M. G. Libri confraternit. St. Galli Aug. Fabar., p. 298; Neugart, Episcop. Constant. I, 87 sq., II, 574; Adler, Baugeſch. Forſchungen I, 9.

2) a. a. O. S. 81–95.

3) Realencyklopädie VIII, 310.

Kürzung erfahren haben. Man begnügte ſich für jede Sonntags=vigilie mit einer bibliſchen Lektion und einer Predigt und kürzte obendrein die letztere oft bis zu einem Drittel des urſprünglichen Umfanges ab. Aber von einem derartig reduzierten Vigilien=lektionar, wie wir deren überhaupt kaum vor dem 10. Jahrhundert finden dürften, iſt die den Namen des Alanus tragende Arbeit himmelweit verſchieden. Was ſie vielmehr von dem Homiliar des Egino, mit dem ſie fraglos verwandt iſt, trennt, iſt etwas ganz anderes.

Ich laſſe ebenſo wie Roſe die jüngeren Alanushandſchriften in München, von denen Cod. 18091 und Cod. 18092 nur die Winterhälfte enthalten, während Cod. 7953 das ganze Werk um=faßt, hier aus dem Spiele und ziehe zur Vergleichung nur die wichtigeren Handſchriften, Cod. 17194 (Scheftl. 194) und 4564 (Bened. 64) für die Winterhälfte und Cod. 14368 (Em. D 93) und 4547 (Bened. 47) für die Sommerhälfte heran.

Sehr raſch erledigt ſich die Unterſuchung bei der Sommer=hälfte, denn dieſe iſt bei Egino und den beiden Alanushandſchriften ſo gut wie identiſch. Egino zählt 108 Predigten, die mit den 108 von Cod. 14368 in der Hauptſache übereinſtimmen, während Cod. 4547 beim Erzengelfeſt eine Lektion aus Iſidor (Nr. 72) und kurz vor dem Schluß noch eine Passio beatorum martyrum (Nr. 109) einſchiebt und infolgedeſſen 110 Stücke zählt.

Weit komplizierter ſind hingegen die Differenzen in der Winter=hälfte. Nicht nur weichen Egino und Alanus ſtark von einander ab, ſondern auch die beiden Alanushandſchriften von Scheftlarn (Cod. 17194) und Benediktbeuern (Cod. 4564) repräſentieren zwei verſchiedene Recenſionen.

Immerhin ſind allen drei Codices 72 Predigten gemeinſam, ſo daß in der That die nahe Verwandtſchaft zwiſchen Alanus und Egino auch in dieſem Abſchnitte des Werkes klar zu Tage tritt. Nicht minder durchſichtig ſind aber auch die Unterſchiede.

Der Codex von Scheftlarn weiſt eine Reihe von Schrift=lektionen auf, welche zwiſchen die Predigten eingeſtreut ſind, und zwar vor Weihnachten (ungezählt), Stephanstag (16), Johannes Evangeliſta (23), Unſchuldige Kindlein (26) und Epiphanias

(34—36); ſodann beſitzt er je eine überzählige Epiphanias- (38) und Paſſionspredigt (76, fehlt aber in der Handſchrift, daher nicht zu kontrollieren); endlich eine Lektion aus den Teſtimonien des Iſidor (78). Er umfaßt demnach 72 + 9 = 81 Stücke.

Der Codex von Benediktbeuern zählt dieſelben Lektionen, ſowie die Epiphaniaspredigt, hat aber ſtatt einer überzähligen Paſſionspredigt deren ſieben (76—82), numeriert die Iſidorlektion doppelt als Präfatio (84) und Teſtimonia (85) und fügt je zwei Gründonnerstags- (89. 90), Karfreitags- (91. 92) und Karſamstagspredigten (93. 94) hinzu. Die Zahl ſeiner Stücke beläuft ſich alſo auf 72 + 7 + 15 = 94.

Egino endlich entbehrt der Schriftlektionen, hat aber außer dem Iſidorſtück (95) noch 31 überzählige Predigten für Weihnachten (11—16. 22—24), Stephanstag (30), Unſchuldige Kindlein (38), Epiphanias (47. 49), Paſſionsſonntage (81. 83—93), Gründonnerstag (99. 100), Karfreitag (101. 102) und Karſamstag (103. 104) und zählt demnach, obwohl ihm wie geſagt die Lektionen fehlen, 72 + 32 = 104 Stücke.

Der Unterſchied zwiſchen den beiden Alanushandſchriften beſteht alſo nur darin, daß die von Benediktbeuern für die Paſſionsſonntage eine größere Anzahl von Predigten zur Auswahl ſtellt und obendrein Karfreitag und Karſamstag mit einbegreift, während die von Scheftlarn ihre Winterhälfte bereits mit dem Gründonnerstag ſchließt. Es handelt ſich demnach zwiſchen beiden nur um eine Differenz in der Quantität, während der Charakter der ganzen Anlage beide Male derſelbe iſt. Dort wie hier haben wir es trotz der abweichenden Stückzahl mit einem Alanus zu thun.

Ganz anders aber ſtehen ſich Alanus und Egino bezw. die Handſchriften von Scheftlarn und Benediktbeuern einerſeits und der Berliner Veronenſis andrerſeits gegenüber. Roſe unterſchätzt denn doch fraglos die zwiſchen beiden beſtehende Differenz, wenn er dieſelbe nur in der Zahl der Stücke findet. „Manchmal ſind Stücke fortgelaſſen, wenige (meiſt lectiones) auch zugeſetzt.“ Denn gerade dieſen zugeſetzten Lektionen eignet eine prinzipielle Bedeutung.

Alle jene Predigtſammlungen des 8. und 9. Jahrhunderts wollten in erſter Linie dem Offizium dienen, d. h. dem Gebetsdienſte der Kloſterbrüder, der aber im frühen Mittelalter auch auf die Erbauung der Laien Rückſicht nahm. War doch die Teilnahme an den Laudes und an der Veſper geradezu jedem Gläubigen damals zur Pflicht gemacht [1]. Zu den althergebrachten Beſtandteilen dieſes Offiziums gehörte nun aber unbedingt die Schriftverleſung. Wenn deshalb Alanus im Gegenſatze zu Egino die Reihe der Predigten wiederholt von Schriftlektionen unterbrochen ſein läßt, ſo beweiſt er damit, daß es ihm jedenfalls nicht ſowohl um eine bloße Predigtſammlung als um ein Vigilienlektionar zu thun geweſen iſt, d. h. alſo um ein liturgiſches Buch, das bei dem Offizium regelmäßig zur Verwendung kommen ſollte. Von einer bloßen Verminderung oder Vermehrung kann alſo füglich hier nicht die Rede ſein, ſondern vielmehr von zwei Büchern verſchiedenen Charakters. Egino ſtellte eine Predigtſammlung zuſammen, Alanus ſchuf ein Vigilienlektionar.

Dazu kommt ein zweites. Muß denn unbedingt hier eine Kürzung vorliegen? Und wer garantiert denn dafür, daß Egino, wie Roſe behauptet, älter iſt als Alanus? Gewiß laſſen ſich namentlich in ſpäterer Zeit zahlreiche Fälle nachweiſen, daß eine größere Sammlung in eine kleinere zuſammengezogen iſt. Aber mindeſtens ebenſo häufig als man ein Homiliarium reduzierte, hat man ein ſolches auch erweitert und vermehrt. Den beſten Beweis liefert das des Paulus. Man wurde nicht müde, dasſelbe im Laufe der Jahrhunderte durch allerhand Zuſätze anſchwellen zu laſſen und namentlich für die feſtlichen Partieen eine reiche Auswahl von Predigten zur Verfügung zu ſtellen. Was hindert uns anzunehmen, daß die gleiche Erſcheinung auch bei Alanus vorliegt? Daß ſeine Sammlung von beſchränkterem Umfange war und dann durch Egino eine Erweiterung erfahren hat? Seine Winterhälfte zählt im Codex von Scheftlarn 74 Predigten,

1) Krieg, Die liturg. Beſtrebungen im karolingiſchen Mittelalter. Progr. Freiburg i. B. 1888, S. 10ff. 47. Mönchemeier, Amalar von Metz, ſ. Leben u. ſ. Schriften, S. 79f.

ſieben (eine ohne Ziffer) bibliſche Lektionen und ein patriſtiſches Leſeſtück. Im Codex von Benediktbeuern iſt die Zahl der allgemeinen Paſſionspredigten um 6 vermehrt und ebenſo ſind für den Schluß der Karwoche noch 6 hinzugekommen, auch iſt das patriſtiſche Leſeſtück doppelt gezählt, ſo daß alſo die Zahl der Stücke auf 94 angewachſen iſt. Mit dieſer Sammlung hat nun Egino eine prinzipielle Umgeſtaltung vorgenommen, bei der es ihm, wie es ſcheint, um eine glatte und möglichſt ausreichende Reihe von Predigten zu thun war. Zu dem Zwecke ſchied er die Schriftlektionen aus, die ohnehin nur für die Weihnachtszeit vorgeſehen waren, behielt aus einem nicht mehr feſtzuſtellenden Grunde das patriſtiſche Leſeſtück bei und vermehrte die Zahl der Predigten um weitere 18 Stück, welche ſich ziemlich gleichmäßig über die Weihnachts-, Epiphanias- und Paſſionszeit verteilen.

Daß aber dieſe Priorität des Alanus vor Egino nicht bloß eine vage Hypotheſe, ſondern vielmehr eine Thatſache iſt, geht nunmehr unzweifelhaft aus dem Rattiſchen Fragment hervor, deſſen Bedeutung nach dieſer Seite hin geſucht werden muß.

Jede Predigtſammlung in den drei genannten Codices iſt mit einer Vorrede verſehen. Dieſe Vorreden enthalten zum Teil gleiche Beſtandteile bezw. repräſentieren verſchiedene Recenſionen ein und derſelben Schrift und zwar wieder in der Weiſe, daß die beiden Alanushandſchriften von Scheftlarn und Benediktbeuern zuſammengehören, während der Eginoprolog eine Sonderſtellung einnimmt. Mit Unrecht ſchließt Roſe abermals, daß der letztere das Original darſtelle, bei dem man ſpäter nur Anfang und Schluß geändert habe, um auf dieſe Weiſe den Alanusprolog zu gewinnen. Das iſt ſchon deshalb unwahrſcheinlich, weil ſich am Schluſſe des Alanusprologs der Verfaſſer ausdrücklich nennt: Alanus abba in coenobio sanctae matris domini, während es in der Eginorecenſion nur heißt: Haec enim et alia, quae infra tenentur vel secuntur, ob multorum equidem utilitatem iussioni obtemperans in hoc corpore adgregare curavi. Sollte man aber annehmen dürfen, daß dieſer Alanus ſeinen Namen in eine bisher anonyme Schrift eingeflickt habe? Sollte es nicht wahrſcheinlicher ſein, daß ein ſpäterer Bearbeiter der Predigtſammlung des Alanus auch das

derſelben vorgeſetzte Vorwort in der Weiſe umgeſtaltet habe, daß er ihm ſeinen perſönlichen Charakter nahm? Erklärt ſich nicht auf dieſe Weiſe auch am beſten der unſchöne Wechſel von „Mir" und „Ich" bei Egino [1]), der um ſo auffälliger iſt, als Alanus ſich durchweg des Singulars bedient?

Alle dieſe Zweifel werden aber durch das Rattiſche Fragment gehoben; denn dieſes charakteriſiert durch einen Satz, der dem Prolog in den beiden Münchener Alanushandſchriften durchaus fehlt und ſich bei Egino nur in unperſönlicher Zuſtutzung findet, den Verfaſſer deutlich als jenen Alanus von Farfa und giebt als Zeit der Abfaſſung geradezu die Mitte des 8. Jahrhunderts an.

Der Eingang des Rattiſchen Fragments ſtimmt, im Gegenſatz zu den matten Einleitungsworten bei Egino [2]), durchweg mit dem des Vorwortes bei Alanus überein, wie wir ihn aus den beiden Münchener Handſchriften und aus Pez [3]) kennen. Dann aber folgen zwei Abſchnitte, welche von jenen drei Zeugen völlig beiſeite gelaſſen ſind, aber gleichwohl nicht ganz unbekannt geblieben ſein können. Egino wenigſtens ſtreicht zwar auch den erſten von beiden [4]), bringt aber dafür wenigſtens den

1) Tractamus — rimamur — constringimur. Cupiens — me — indoctus adsumpsi. Revolvens. Credimus — potui — repperi — curavi — excerpsi etc.

2) Dum precepta divina tractamus. dumque apostolica doctrina rimamur. ad implenda maiorum praecepta iure caritatis constringimur. Roſe a. a. O. S. 81.

3) Domini et saluatoris nostri Jesu Christi gratia rutilante, opacitatis tenebris ab agro legis depulsis, atque mortiferi uirus legis litterae exclusis, quasi quidam euangelici uerbi aratores extiterunt apostoli. Atque post hos multitudo subsecuta doctorum, ita eiusdem uerbi uomere erutis dumis opacorum legis, repleuerunt segetem sua doctrina, ut pene non solum legendo demeti, sed nec perspici ualeant tantarum copia messium, si totius mundi lectorum multitudo aggregetur. In qua uidelicet messe quasi quidam uiribus destitutis ignauiaque torpentibus qui hoc uolumen adnectere conantur, apparui operator. Mente quidem auidus, sed ingenio minime ratus. Et quia fortitudo messorum manui defuit, pauca quae pugillo arripere potui, nisu quo ualui uoluminis manipulum astrinxi. Ratti l. c. p. 8.

4) Multi quidem paruo intellectu capientes, dum maiorum suorum

zweiten [1]), allerdings in einer Form [2]), die an jene vorher erwähnte Verſtümmelung des Schlußſatzes erinnert. Hatte Egino dort den Namen des Verfaſſers und ſeines Kloſters getilgt und ſich mit einem einfachen curavi begnügt, ſo nennt er hier ganz analog an Stelle des genau bezeichneten Auftraggebers: Venerabili patri meo domino Fulquando abbati, praesidenti coenobio sanctae matris domini intemeratae virginis beatae Mariae territorio Saviniense nuncupato ganz allgemein bloß die venerabiles patres. Er übernimmt ein zeitlich, örtlich und perſönlich feſtgelegtes Werk, arbeitet es, um ihm eine neue Verbeitung zu ſichern, um und giebt ihm zu dem Zwecke einen allgemeinen, allerorten gangbaren Titel.

Auch der Reſt des Rattiſchen Fragmentes ſtimmt mit dem nächſten Abſchnitt bei Alanus und Egino überein. Da er aber mitten im Texte abbricht, ſo läßt ſich leider aus ihm nicht mit Sicherheit folgern, wie der Schluß des Alanus urſprünglich gelautet hat. Doch zweifle ich keinen Augenblick, daß es — nach dem Benediktbeuerner Codex und nach Pez — das Wort curavi [3])

imperatibus parere desiderant, in angorem uersi multa cogitare coguntur. Idcirco et ego pari conditione constrictus dum aliquandiu tacitus residerem priuata [ordi]natione, de imperata michi coepi cogitare iussione. Et reuoluens cogita[nsque] animo quia nonnulli iuniorum obtemperantes imperio seniorum, ad premia [pervenerunt] perpetua. Et quia econtra ... mi obdurata inobedientiae gehennae ergastulis trusi sustinent incendia. Ratti l. c.

1) Pro qua re ego quidem [im]peritus scriptor quod temere nescio caritate cogente obtemperare cupiens uenerabili patri meo domino fulquando abbati, presidenti cenobio sanctae matris domini intemeratae uirginis beatae mariae territorio sauiniense nuncupato, aucut ... uices Christi in ipso sanctissimo ... certissime credimus, quamquam ingenii (pauperculus) quia id me fieri ius[sit] hoc opusculum indoctus assumpsi. Ratti l. c. p. 8 sq.

2) (Pro) qua de re ipsa quae nescit timere cogente caritate. Promptissima cupiens venerabilibus patribus obtemperare voluntate, Quia id me fieri iusserunt. quamquam pauperculus ingenii. hoc opusculum indoctus adsumpsi. Roſe a. a. O. S. 81.

3) Et reuoluens paginas librorum unenerabilium patrum catholicorum quas diuinitus inspirati ex diuinis scripturarum fontibus haurientes

war und daß die Worte Veluti ex plurimis — merear beatam,

---

ediderunt, ex ipsis hoc uolumen prona condere studui uoluntate. Vt quicquid in sollempnitatibus Christi domini nostri apostolorumque eius ac martyrum et confessorum pertinentes causasque rationabilium ex eorum dictis mirabiliter fulgent quidue copiosum est uel quod super prophetarum uaticinia obtecta obscuritate [nec non et apostoli]ca doctrina [ad] instr[uctionem] atque confirm[ationem] a (Schluß des Rattiſchen Fragmentes l. c. p. 9) praedictis patribus tractatum est, quamvis tam multa sint, ut in uno volumine nequeant comprehendi. Verumtamen quod sufficienter credimus abundare uno in corpore, quidquid luculentius invenire potui, in quantum reperi, adgregare curavi, ut quisquis ad laudem et nomine salvatoris domini nostri Jesu Christi ad confirmandam fidei stabilitatem promere voluerit sermonem, laborem sibi amputet. Nec per plurimas requirendo paginas iterando lassescat, hic sufficienter inveniet, quod reperire desiderat. Nam cum omnis scriptura, divinitus inspirata, ut ait apostolus, utilis sit ad docendum, ad erudiendum ad iustitiam, ut perfectus sit homo dei, ad omne opus bonum instructus, et quaecunque sunt hactenus scripta, ad nostram doctrinam scripta sunt, ut per patientiam et consolationem scripturarum spem habeamus. Ita et ex praedictis scripturarum montibus per singulas festivitates, quod aptum ex his vel competens esset, ex plurima excerpsi volumina, et quodammodo distinctissime conlocavi.

Incipiens itaque a nativitate Christi in vigiliis de nocte et deinceps sequentibus festivitatibus ecclesiae opportunitate omnia secundum suum tempus legenda in suo ordine conlocavi, id est: inprimis de incarnatione et Christi nativitate, ut catholica fides inconcussa firmitate ab omnibus teneatur, ut verum deum et verum hominem in una persona absque ulla ambiguitate christiana religio inseparabiliter credat. Dein sanctorum epiphaniorum diem, quod est (Schluß im Cod. v. Scheftlarn. Roſe a. a. O. S. 86) apparitio Christi, de magorum munere et gentium vocatione, nec non et de crudelitate Herodis, et quod omnium martyrum fore pro Christi nomine sanguis esset fundendus. Item in capite quadragesimae de patientia, de pudicitia, de remissione inimicitiarum, vel alia plurima, quae ad sanctitatis pertinent continentiam. Rursum de passione secundum carnem, vel resurrectione secundum divinitatem, seu et de gloriosa ascensione, et in dextera patris filii consedente persona, et inseparabili deitate cum eo et cum spiritu sancto aequaliter in secula seculorum regnante. Et in quinquagesimae pentecosten de adventu in discipulis in igneis linguis sanctum descendisse spiritum.

Haec enim et alia quae infra tenentur et sequuntur, ego Alanus, ultimus omnium servorum dei servus indignus, gratia dei nomine, non opere vocatus abba in coenobio sanctae matris domini, in-

welche bei Egino [1]) alsdann noch folgen, von dieſem hinzugefügt und höchſt wahrſcheinlich aus Reminiscenzen an Paulus zuſammengeſtoppelt ſind.

Jedenfalls iſt nunmehr die Möglichkeit gegeben, mit Hilfe der fünf Recenſionen: Benediktbeuern, Scheftlarn, Pez, Ratti, Egino, den urſprünglichen Prolog des Alanus wieder herzuſtellen.

Eine nicht minder wertvolle Errungenſchaft aber dürfte zugleich die ſein, daß für das Alanushomiliar Heimat und Verfaſſer endgültig nachgewieſen ſind. Ein Vorläufer der großen Sammlung des Paulus Diakonus ſtammt es wie dieſe aus einem Benediktinerkloſter Mittelitaliens, aus Farfa im Sabinergebirge, woſelbſt es um die Mitte des 8. Jahrhunderts unter dem Abt Fulcoad von dem Aquitanier Alanus zuſammengeſtellt wurde.

3.

Die neuen hebräiſchen Fragmente des Buches Jeſus Sirach und ihre Herkunft.

Von

Prof. D. Ryſſel in Zürich.

(Fortſetzung.) [2])

Handſchrift B: Kap. 50, 22^c—51, 30 [3]).

22 Der den Menſchen großzieht von Mutterleibe an 50
und ihn ſchuf [a] nach ſeinem Willen.

---

temeratae virginis beatae Mariae, ob multorum equidem utilitatem in hoc corpore adgregare curavi (Schluß im Cod. v. Benedictbeuern und bei Pez, Codex Dipl.-Hist.-Epistol. I, 85).

1) Vgl. Roſe a. a. O. S. 82, Sp. 2, Z. 69—85.

2) Vgl. Jahrg. 1900, III, S. 363 ff. und IV, S. 504 ff.; 1901, I, S. 75 ff., II, S. 269 ff. und IV, S. 547 ff.

3) Die letzten drei Blätter der von Schechter und Taylor herausgegebenen

23 Er gebe euch[b] Weisheit des Herzens,
und es möge ‘Frieden’[c] zwiſchen euch ſein.
24 Beſtändig ſei mit Simon ſeine Gnade[d],
und er erfülle [an] ihm den Bund mit Pinehas[e],
daß es ihm und ſeiner Nachkommenſchaft nie [an einem Vertreter] fehle,
ſolange der Himmel beſteht.

Kap. 50, 22—24. Der Epilog des „Lobes der Väter“. — [a] So überſetzt das Zeitwort עָשָׂה richtig auch S, der jedoch die beiden Stichoi V. 22[c] und [d] aus logiſchen Gründen umkehrt

---

Fragmente umfaſſen das Stück von 49, 12[c] bis Ende des Buches (51, 30). Davon konnte jedoch der Inhalt des erſten Blattes, der hebräiſche Text von 49, 12[c] — 50, 22[b], bereits in Kautzſch’ Apokryphen (S. 467—470) verwertet werden, weil Schechter dieſes Stück zuerſt als vorläufige Probe der neu aufgefundenen Fragmente in der „Jewish Quaterly Review“ X [Januar 1898], S. 197—206 mit Anmerkungen veröffentlicht hatte. Zu Verbeſſerungen des Textes meiner Überſetzung in Kautzſch’ Apokryphen (S. 467—470) giebt die erneute Veröffentlichung des Stückes in Schechter und Taylors „The Wisdom of Ben Sira“ (Cambridge 1899), S. 19 und 20 (hebr. Text), S. 63—65 (Schechters Anmerkungen) und S. XLV—XLVIII (Taylors Überſetzung mit Anmerkungen), keine Veranlaſſung; nur 50, 9[b] muß es nach בכלי H heißen: „in einem goldenen Gefäße“ ꝛc. Dagegen ſcheitert die graphiſch ſehr acceptable Konjektur Cheynes („Jewish Quaterly Review“, April 1900), die von Schechter geleſenen einzelnen Buchſtaben א . . יל (wofür Cowley [תבנית?] א . . טיל leſen zu können meint) als das Nennwort אגרטל anzuſehen, das ſich Eſr. 1, 9 in der Bedeutung „Becken“ findet, daran, daß es zu V. 9[c] beſſer paßt, wenn in V. 9[b] nur von einem Gefäße die Rede iſt, und daß man, wie Cheyne ſelbſt bewußt geweſen iſt, etwa ואגרטל כסף „und in einem ſilbernen Becken“ vorausſetzen müßte, während der Stichos mit ל ſchließt und ſich vor אגרטל eine Lücke findet, die auf urſpr. Vorhandenſein eines Wortes von der Größe wie כסף ſchließen läßt. Und der Vorſchlag Taylors, 50, 1[c] נִתְפַּר ſtatt נפקד zu leſen, kann noch weniger ernſthaft in Frage kommen, da תפר auch im nachbibliſchen Hebräiſch (ſ. Levy, NhWB. IV, 661) nur in der Bedeutung „zuſammennähen“ nachzuweiſen iſt. Eher könnte in Frage kommen Bachers Vorſchlag („Jewish Quaterly Review“ XII, 281), ſtatt פנים 49, 14[b] zu leſen: מֵעַל־פָּנֶיהָ „von ihrer Oberfläche“ (vgl. G *ἀπὸ τῆς γῆς* und zum Sprachgebrauche Gen. 6, 7; 7, 4). — Wohl aber geben wir nach Schechter noch einige parallele Bibelſtellen: 49, 12[d]: 1 Kön. 9, 3; 15[a]: Gen. 41, 38 f.; 50, 1[a]: Lev. 21, 10; 1[d]: 1 Makk. 6, 7; 19[a]: Lev.

(wobei die Wiedergabe von מְגַדֵּל durch „[der] führt“ trotz der großen Ähnlichkeit nicht notwendig auf die Leſung מְנַהֵל hinweiſt). G überſetzt: „der mit uns thut nach ſeiner Gnade“, nimmt alſo an, daß das Suffix von וַיַּעֲשֵׂהוּ das entferntere Objekt bezeichne, was nach G.-K. § 117[x] an ſich nicht unmöglich, wenngleich unwahrſcheinlich iſt. — [b] Danach iſt alſo doch in G nicht ἡμῖν nach Sin. ſtatt ὑμῖν zu leſen und die Gleichheit von V. 23[a] mit 45, 26[a] iſt nicht ſekundär, ſondern gehört dem Urtext an. Überhaupt ſtimmt V. 23 G genau zu H. — [c] H lieſt בְּשָׁלוֹם; iſt dies richtig, ſo muß Subjekt des Satzes לֵבָב ſein: „und es (das Herz) ſei in Frieden (d. h. „im Einverſtändnis“, wie Mal. 2, 6) zwiſchen euch“. Da jedoch dieſer Ausdruck nicht recht natürlich iſt und G und S „Frieden“ als Subjekt haben, ſo iſt שָׁלוֹם zu leſen. — [d] Zu V. 24[a] vgl. Apokr. S. 470 Anm. [h] (wo es in der 4. Zeile V. 24[a] ſtatt V. 23[a] heißen muß) und S. 471 Anm. [a] (חסדא [wie 51, 8[b]] ſtatt חסדה „ſeine Gnade“ bei S erklärt ſich wohl aus dem Beſtreben, der Verwechſelung mit dem Suffix von זרעה aus dem Wege zu gehen). Zum Ausdrucke vgl. 1 Chron. 17, 23 f. und Sir. 1, 15[b] nach G und S. — [e] פינחם bei Schechter iſt vielleicht nur Druckfehler, da Cowley das richtige ס las. Zur Sache vgl. Num. 25, 12 f.; auch 1 Makk. 2, 54 ſpricht davon, daß „dem Pinehas [und ſeinen Nachkommen] für alle Zeiten Prieſterrecht zugeſichert ſein ſoll“ (Num. 25, 13). Sonach ſoll auch הָקִים בְּרִית hier nicht nach dem Sprachgebrauche der Prieſterſchrift ſ. v. a. „einen Bund ſchließen“ bedeuten, ſondern ſteht i. S. v. „die (dem Pinehas zugeſicherten) Bundesverheißungen erfüllen“ (wie Lev. 26, 9. Deut. 8, 18). Was G und S als V. 24[b] haben, iſt eine Zuſammenfaſſung von V. 24[cd] H unter Weglaſſung von אשר לא יכרת, alſo der Zuſicherung, daß die Nachkommen des Simon (bezw. nach V. 24[b] H des Pinehas) immer im Beſitze der Prieſterwürde bleiben ſollten (vgl. auch 45, 15[c] H ברית עולם).

9, 24; und zum Sprachgebrauche des Siraciden ſind zu vergleichen: zu der Konjektur 49, 16[a] נכבדו Sir. 44, 7 H[r]; zu 50, 4[a] חִזֵּק 35 [32], 21 (wo aber anders zu leſen iſt); zu 4[b] 48, 17, zu 5[a] 46, 2, zu 11[a] 6, 31, zu 22[a] עתה 39, 35[a] und 45, 25[e], und zu 22[b] 34 [31], 9. Überdies iſt natürlich „auch“ (Apokr. S. 468, Anm. f) Druckfehler für „aus“.

Es liegt alſo bei der Weglaſſung von אשר לא יכרת und V. 24[b] H, die ſich gegenſeitig ergänzen, zweifelsohne eine Abſicht vor, und der Grund hierfür wird kein anderer geweſen ſein als der, welcher die Weglaſſung des Liedes 51, 12[1]—12[15] veranlaßte, daß nämlich das dort gefeierte Prieſtergeſchlecht Zadoks mittlerweile (d. h. zwiſchen der Abfaſſung des Buches des Siraciden und ſeiner Überſetzung ins Griechiſche durch deſſen Enkel) geſtürzt worden war (ſ. u. S. 222).

---

25 Gegen zwei Völker empfindet meine Seele Abſcheu,
und das dritte [a] iſt kein Volk:
26 die Bewohner von Seʿir [b] und von Philiſtäa
und das thörichte Volk [c], das zu Sichem wohnt.

V. 25f. Drei verabſcheute Völker: die Edomiter, Philiſter und Samaritaner. Betreffs der Echtheit dieſes kleinen Abſchnittes, der nun außer durch G und S auch durch H bezeugt iſt, ſ. Apokr. S. 471, Anm. [b]. — [a] Statt הַשְּׁלִישִׁית, welches Femininum vom Kopiſten wahrſcheinlich nur in Gedanken wegen des vorhergehenden fem. נַפְשִׁי geſchrieben wurde, muß es natürlich הַשְּׁלִישִׁי heißen. — [b] Während alle griechiſchen Handſchriften das aus *Σηείρ* verderbte *Σαμαρείας* leſen, hat L richtig Seir und ebenſo S (und A); denn גבל bei S (vgl. גְּבָל Pſ. 83, 8 in gleicher Bedeutung) iſt Bezeichnung der Gebirgsgegend im Süden des Toten Meeres, die noch heutzutage Ǵibâl heißt, welcher Landſtrich jetzt allerdings genau genommen nur die eine, nördliche Hälfte des durch שֵׂעִיר bezeichneten edomitiſchen Gebirgslandes iſt, während die ſüdliche eš-Šerâ heißt (vgl. Buhl, Geſchichte der Edomiter, S. 3 und 28ff.). Das folgende פְּלֶשֶׁת „Philiſtäa" überſetzt S: „die Philiſtäer". — [c] = גּוֹי נָבָל, wie 49, 5[b]. Aeth. hat dafür noch einen vierten Volksnamen, die „Emoriter"; aber er hat nur *ὁ μωρὸς* zu *Ἀμωραῖος* verleſen. — [d] Das Zeitwort דּוּר iſt im Aramäiſchen das gewöhnliche Wort für „wohnen"; doch findet es ſich auch Pſ. 84, 11 in gleicher Bedeutung (vgl. noch das Derivat דּוּר „Wohnung" im Liede Hiskias Jeſ. 38, 12).

---

27 Einſichtige Unterweiſung und vielartige ‘Sprüche’ [a]
von ‘.....’ [b] Jeſus dem Sohne des Eleaſar Ben Sira,
‘deſſen’ Herz ſich ausſtrömte in Ausdeutungen [c],
und der es ausſtrömen ließ in Belehrungen.
28 Heil dem Manne [d], der darüber nachdenkt,
und der, welcher es ſich zu [e] Herzen nimmt, wird weiſe werden.
29 . . . .
denn die Furcht Jahwes iſt Leben [f].

Kap. 50, 27—29. Schlußwort des Verfaſſers, der ſich mit Namen nennt und den glücklich preiſt, der ſeine weiſen Sprüche zu Herzen nimmt und darnach thut. — [a] = מָשָׁל, wie ſtatt מושל zu leſen iſt; letzteres iſt nur wegen des parallelen מוסר verſchrieben worden, denn מֹשֶׁל Hiob 41, 25 bezeichnet „etwas Gleiches“ und מָשׁוֹל, das Hiob 17, 6 in der Bedeutung „Sprichwort“ vorkommt, iſt als urſpr. Infinitiv nicht geeignet, als Kollektivum verwendet zu werden (auch iſt ja bei dieſer Leſung gleichfalls eine leichte Änderung nötig). Zu אופנים vgl. אָפְנָיו Spr. 25, 11 (vgl. über deſſen Erläuterung durch die mittelalterlichen jüdiſchen Kommentatoren J. Fürſts HWB. über das A. T. [3] s. v.) und das talm. אֹפֶן „Art, Weiſe“ bezw. „Bedingung“ (ſ. Levy, NhWB. I, 145). — [b] Der Text von H lautet: לשמעון בן ישוע בן אלעזר בן סירא; wäre er richtig, ſo würde der wahre Name des Verfaſſers unſeres Spruchbuches nicht „Jeſus“, ſondern „Simeon, Sohn des Jeſus“ ſein, wie z. B. Schechter angenommen hat. Aber trotz des Wortlautes von H (hier und 51, 30 zweimal) hat angeſichts der beſtimmten Angabe des Enkels in ſeinem Vorworte (ſ. Apokr. S. 260) und, weil er auch in ſeiner Überſetzung hier als Namen des Verfaſſers „Jeſus, den Sohn des Sirach, aus Jeruſalem“ angiebt, Joſua (gr. Ἰησοῦς) als der eigentliche Name des Verfaſſers zu gelten. Wir nehmen darum mit Smend (Theol. Litteraturzeitung XXIV [1899], Sp. 508), Nöldeke (Zeitſchr. für d. altteſt. Wiſſ. XX [1901], S. 82) u. a. an, daß der Name Simeon an unſerer Stelle irrtümlich aus V. 24 eingedrungen iſt. Nun lautet aber die Unterſchrift 51, 30 bei S: „Worte Jeſus’, des Sohnes Simons (wogegen an unſerer

Stelle der Name bei S ganz fehlt; ſ. u.), und Saadja Gaon berichtet, daß „Simon, der Sohn Joſuas, des Sohnes des Elieſer Ben Sira“, das Sprüchwörterbuch verfaßt habe, weshalb wir (Apokr. S. 233) angenommen haben, daß der urſpr. Name geweſen ſei: „Joſua, Sohn Simons, des Sohnes des Elieſer Ben Sira“, welche Vermutung ſcheinbar durch den Wortlaut von H glänzend beſtätigt wird. Aber, da der Stichos V. 27^b zu ſeiner exceptionellen Länge jedenfalls durch einen Einſchub gekommen iſt und dieſer nach dem Obigen jedenfalls in dem aus V. 24 herübergekommenen Namen [בן] שמעון beſteht, ſo nehmen wir an, daß Saadja Gaon eben den gleichen kompilierten Text vor ſich hatte, der uns in H vorliegt und auf den auch die beide Überlieferungen (von G = dem Urtext und von H) kombinierende, wenngleich kürzere Faſſung des S in 51, 30 zurückgeht. In GAl. hat ſich auch der Name Ἐλεάζαρ erhalten; nur iſt vor ihm der durch den Zuſammenhang und durch H geforderte Genetiv τοῦ ausgefallen; es war dies die Folge davon, daß man in der üblichen kürzeſten Faſſung יושוע בן סירא das בן סירא als die gewöhnliche Angabe des Vaternamens anſah (während doch Ben Sira allgemeiner Familienname war; ſ. weiteres Apokr. S. 233), weshalb man nun mit dem zwiſchen Ἰησοῦς als der eigentlichen Perſonenbezeichnung und dem vermeintlichen Vatersnamen Σειράχ ſtehenden Ἐλεάζαρ (bezw. Ἐλεαζάρου in cod. 68 und als Beiname gedacht Ἐλεάζαρος in zwei anderen Handſchriften) nichts anzufangen wußte und es deshalb wegließ, ſo daß es in den Handſchriften des nichtalexandriniſchen Texttypus jetzt fehlt. Der in ihnen ſich jetzt findende Zuſatz „aus Jeruſalem“ iſt wohl von Anfang an zum Erſatze für das ausgeſchiedene τοῦ Ἐλεαζάρου beſtimmt geweſen. — [c] Man hat auf die verſchiedenſte Weiſe verſucht, den Stichos V. 27^c erträglich zu machen: außer der Leſung לִבּוֹ ſtatt לבן, worin alle übereinſtimmen, will Taylor unter Vergleichung von 1 Chr. 25, 1—3 ſehr thörichter Weiſe נִבָּא בְכִינּוֹר [oder בְכִנּוֹר] nach Pſ. 49, 5 leſen, was bedeuten würde: „welcher bei Cither[klang] begeiſtert vortrug“; Schechter ſchlägt vor, nach Spr. 10, 31 zu leſen: נָב בְּפִיו חָכְמָה, wohl i. S. v. „welcher mit ſeinem Munde Weisheit redete“, und möchte eventuell פתור als

Infinitivnomen des Piel פַּתּוּר vokaliſieren (wozu nicht ſtimmt, daß פָּתַר im Qal „auslegen“ bedeutet); Bacher möchte leſen: נָבַע כִּפְרָת „deſſen Herz ausſtrömt [sc. Weisheit] wie der Euphrat“, unter Vergleichung von Sir. 24, 25—27 und insbeſondere 26ᵃ (ſ. auch Joh. 7, 38), wogegen man einzuwenden hat, daß eine ſo ganz iſolierte Vergleichung wenig wahrſcheinlich iſt (vgl. allerdings 47, 14ᵇ). Aber man muß beachten, daß V. 27ᶜ nur eine Dublette von V. 27ᵈ iſt (ſ. u.), ſo daß die Verwendung des gleichen Zeitwortes, in dem echten Stichos im Hiphil (vgl. zum Ausdrucke Sir. 24, 27 nach G, wogegen die Überſetzung von S zu 47, 14 H paßt), in der Dublette im Niphal, nicht auffallen kann. Das Nennwort פתור paßt zwar in der Bedeutung „Erklärung“, wie ſchon Schechter richtig bemerkt, nicht gut in den Parallelismus, weil nämlich die Erklärung von Sprüchen (vgl. z. B. Sir. 39, 3) erſt an zweiter Stelle erwartet wird; trotzdem wird man nicht bezweifeln dürfen, daß dieſer Sinn vom Verfaſſer der Dublette beabſichtigt war, indem er wohl nicht gerade an die Auslegung von Sprüchen, ſondern an die Ausdeutung der Begebenheiten der Welt und des Menſchenlebens dachte. Die Bildung פְּתוֹר iſt dieſelbe wie von dem oben zu V. 27ᵃ erwähnten מְשׁוֹל „Sprichwort“ und der Begriff „Deutung“ iſt wie מָשָׁל in V. 27ᵃ kollektiv zu faſſen, als Erſatz für das an ſich beſſer zu בִּתְבוּנוֹת paſſende בְּפִתְרוֹנִים, das wohl für den Stichos zu lang war. Weniger gut, aber immerhin ſprachlich möglich wäre die Faſſung von פְּתוֹר als Infinitiv. Nach dem Sprachgebrauche des A. T. ſollte man das Qal נָבַע in der Bedeutung „hervorſprudeln“ (wie Spr. 18, 4) erwarten; aber an dem Niphal נִבַּע in gleichem Sinne dürfen wir um ſo weniger Anſtoß nehmen, da auch im Aramäiſchen (allerdings nur im Syriſchen) neben dem Peal das Ethpaal in der gleichen Bedeutung scaturivit vorkommt. Daß aber der Stichos V. 27 in G (*ἐχάραξα ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ*) auf die Leſung נַב בְּסֵפֶר הַלָּז (oder נִיקַּב) zurückgehen ſoll, wie Schechter unter Vergleichung von נְבוּב Ex. 27, 8 meint, iſt ganz unwahrſcheinlich; denn נָבַב bedeutet eben „aushöhlen“, was doch nicht mit „eingraben“ identiſch iſt. Wir denken uns nach der obigen Andeutung das Verhältnis der vier Stichoi von V. 27 ſo: auf

V. 27[a], der in H, G und S weſentlich gleich lautet, deſſen Urtext aber in H thatſächlich vorliegen wird, folgte als zweiter Stichos des erſten Doppelzeilers ein Stichos, der ähnlich wie V. 27[b] in G (nur etwas voller) lautete; denn die paſſive Ausdrucksweiſe in S („ſind niedergeſchrieben in dieſem Buche“) iſt jedenfalls ſekundär, bedingt durch den Ausfall der beiden folgenden Stichoi, alſo auch des Namens. Als erſter Stichos des zweiten Doppelzeilers folgte wie in G der Name (= V. 27[b] in H) und als deſſen zweiter Stichos etwa: אֲשֶׁר הִבִּיעַ לִבּוֹ בִתְבוּנוֹת, wie ſich aus G ergiebt, während ſich die Weglaſſung von לִבּוֹ in H V. 27[d] dadurch erklärt, daß der Verfaſſer der Dublette es in V. 27[c] brauchte. — [d] Wie Pſ. 1, 1 f. (vgl. insbeſondere הָגָה mit בְּ in V. 2; ohne בְּ Pſ. 37, 30); zum Inhalt des ganzen Doppelzeilers paßt gut Spr. 3, 13 (vgl. אשרי אנוש בחכמה יהגה Sir. 14, 20[a]). — [e] Nach Koh. 7, 2; 9, 1 ſollte man אֶל ſtatt עַל erwarten; doch ſteht z. B. auch die Redeweiſe שׂוּם לֵב „das Herz richten auf etwas“ bald mit אֶל (Ex. 9, 21; vgl. die Redeweiſe נָתַן דָּבָר אֶל־לֵב „[einem anderen] etwas in den Sinn geben“ Neh. 2, 12; 7, 5), bald mit עַל (Hiob 1, 8; 34, 23; 37, 15). — [f] In H findet ſich nur noch ein Reſt von dem Urtexte von V. 29[b]; denn der Stichos iſt zu klein, und das das Prädikat zu dem auch von S bezeugten יִרְאַת יְהוָה bildende חַיִּים ſieht wie ein Lückenbüßer aus (ſ. u.). Anderſeits klingt das, was G als V. 29[b] hat: „da ja das Licht des Herrn ſeine Spur iſt“, zu wenig natürlich und ſieht darum eher wie eine einem klügelnden Scholiaſten entſtammende Nachdichtung zum Erſatze des verloren gegangenen, bezw. unleſerlich gewordenen Urtextes aus. Was aber S an Stelle von V. 29[b] bietet: „eigne ſie dir an, mein Sohn, und laß ſie nicht wieder fahren“, iſt aus 25, 11[a] und 12[c] (vgl. 40, 26) in S entlehnt, und zugleich einer ſeiner mit Vorliebe zur Ausfüllung verwendeten Gemeinplätze (ſ. Apokr. S. 252). Dazu ſtimmt, daß V. 29[a] bei S entſchieden an Überfülle leidet, zumal wenn man, wozu der Anfang V. 29[a] in G anleitet, die Worte ונעבד אבין „und er wird ſie (sc. die Worte des Weiſen) thun“ am Ende von V. 28 noch dazuzieht. Weiter ergiebt ſich aus einer Vergleichung mit G, daß in S die hinter ונעבד אבין (jetzt als Anfang von V. 29[a]) ſtehenden Worte

רומא דדחלתה דמריא (alſo nicht bloß רומא ד, wie Apokr. S. 471, Anm. [m] vorgeſchlagen wurde) auszuſcheiden ſind und urſpr. zum zweiten Stichos des Doppelzeilers V. 29 gehörten. Sonach läßt ſich, ſei es als urſpr. Text von S, ſei es als deſſen hebräiſche Textvorlage, V. 29 aus S ſamt G ſo rekonſtruieren: „Und wenn er danach thut, ſo wird er über alles erhaben (bezw. nach G: „aller Dinge mächtig“) ſein; denn die Furcht Gottes iſt ſein Licht.“ Dieſes urſpr. Textwort אורו las allein G noch, wogegen ſowohl חַיִּים in H (wohl entnommen aus Spr. 19, 23, wo לְחַיִּים, bezw. aus Spr. 14, 27, wo מְקוֹר חַיִּים Prädikat zu יִרְאַת י״י iſt) als רומא bei S (bedingt durch אתרימת, alſo nicht korrumpiert aus נורא „Licht“) ſekundär ſind, und zwar frei nach dem Zuſammenhang geraten, eben weil אורו unleſerlich geworden war. Sollte aber in G *φῶς* aus *φόβος* und *ἴχνος* aus *λύχνος* (was übrigens ſchon Bretſchneider für *ἴχνος* zu leſen vorſchlug!) korrumpiert ſein, ſo würde auch G den gleichen Text bezeugen.

1[a] Ich will dich preiſen, Gott meines Heils, 51
ich will dich loben, Gott meines Vaters [b].
Ich will erzählen [c] von deinem Namen, Hort meines Lebens;
2 denn du haſt vom Tode errettet meine Seele [d].
Du haſt meinen Leib der Grube entzogen [e]
und aus der Gewalt der Unterwelt haſt du befreit meine Füße.
Du haſt mich errettet ‘....’ [f] von der Geißel der Verleumdung der Zunge
und von der Lippe derer, die zu Lügen abirren.
Gegenüber meinen Widerſachern [g] trateſt du für mich ein
3 und halfſt mir [h] nach deiner großen Gnade:
vor dem Fallſtrick derer, die auf ‘mein Ausgleiten’ [i] lauerten,
und aus der Hand derer, die mir nach dem Leben trachteten.
Aus vielen Drangſalen retteteſt du mich
4 und aus den Bedrängniſſen lodernder Flammen rings um [mich] her [k],

aus dem Feuerherde[l] ohne ‘Kohlen’[m],
5 aus dem Schoße der Flut ‘ohne Wogen’[n],
aus den Lippen des Trugs und „den Lügenkleiſterern“[o]
und den Pfeilen[p] der betrügeriſchen Zunge.
6 Da kam meine Seele [bei]nahe bis an den Tod heran[q]
und mein Leben bis zu den unterſten Tiefen der Unterwelt[r].
7 Und ich wandte mich nach allen Seiten herum, doch da war kein Helfer[rr];
und ich ſpähete nach einem, der [mich] ſtützen könnte, doch niemand war da.
8[s] Und ich dachte an das Erbarmen Jahwes
und an ſeine Gnadenthaten ſeit der Urzeit her,
[an den,] der errettete die, die auf ihn trauen,
und ſie erlöſte von allem Übel[t].
9 Und ich erhob von der Erde[u] meine Stimme
und von den Pforten der Unterwelt her meinen Hilferuf.
10 Und ich erhob Jahwe: „Mein Vater biſt du[v],
denn du biſt der Held meines Heils!
Laß mich nicht im Stiche am Tage der Drangſal,
am Tage des Untergangs und der Verwüſtung[w].
11 Ich will preiſen deinen Namen immerdar[x]
und will an dich denken im Gebete!“
Da hörte Jahwe auf meine Stimme
und achtete auf mein Flehen.
12 Und er befreite mich von allem Übel
und rettete mich am Tage der Drangſal[y].
Darum dankte ich und pries
und ſegnete[z] den Namen Jahwes.

Kap. 51, 1—12. **Erſter Anhang: „Gebet Jeſus’, des Sohnes Sirachs“, zum Dank für Errettung aus drohender Lebensgefahr.** — [a] Obwohl die Gedankenfolge und ſelbſt der Wortlaut in der Hauptſache in V. 1—5 übereinſtimmt, ſtimmen doch die Stichoi in den VV. 1—5 nicht gut zuſammen. Den vier Stichoi V. 1[abc] und V. 2[a] in H entſprechen

in G fünf Stichoi, weshalb es nahe lag, zu V. 1^{a} als zweiten Doppelzeiler V. 1^{b} in S, der übrigens nur aus V. 11^{a} hier wiederholt iſt (!), in den Text von G hineinzuziehen (vgl. Apokr. S. 471, Anm. °); aber es iſt umgekehrt der Stichos V. 2^{a} in G als ſekundär auszuſcheiden (und korreſpondierend damit der trotz anderen Wortlauts ſinnverwandte Stichos V. 2^{a} in S), ſo daß ſich die übrigbleibenden vier Stichoi anders (in Doppelzeiler) einteilen. Die Ergänzungen des Textes von G aus S in V. $2^{b\beta}$ und $^{c\alpha}$, ſowie in 2^{d} und $^{e\alpha}$ ſind durch H als richtig erwieſen worden. Der Doppelzeiler V. 2^{ef} iſt in H und G gleich; dagegen entſpricht der Doppelzeiler V. 2^{gh} in G nur dem einen Stichos V. 2^{g} in H, ſo daß hier, und jedenfalls auch im Urtext, V. 3^{a} in G als zweiter Stichos den Doppelzeiler komplettiert. Ferner entſprechen die folgenden 9 Stichoi bei G 8 Stichen bei H, indem V. 5^{bc} bei G (nach Ausſcheidung des Zuſatzes „gegenüber dem Könige") in H nur den einen Stichos V. 5^{b} ausmachen; dadurch gleicht ſich aber zugleich die Einteilung der Stichen in Doppelzeiler (V. 3^{bc}, V. $3^{d} + 4^{a}$, V. $4^{b} + 5^{a}$, V. $5^{bc} + {}^{d}$ in G = V. $5^{b} + {}^{c}$ in H) wieder aus. In S fehlen die Stichoi V. 4^{b} und V. 5^{abc} ganz; man könnte denken, daß dies abſichtliche Weglaſſung ſei, um die vielen bildlichen Synonyma abzukürzen, doch kann es ebenſo gut nur durch ein Verſehen veranlaßt ſein. Ebenſo fehlen in S die drei Stichoi V. 2^{def} in H, wogegen der Anfang nach Ausſcheidung des ſekundären V. 2^{a} (ſ. o.) in H und S harmoniert. Die 22 Stichoi von V. 6 bis V. 12^{d} (V. 8, 10, 11 und 12 als je 2 Doppelzeiler) in H entſprechen genau dem Texte von S und ebenſo dem aus S durch V. 11^{c} (richtig) ergänzten Texte von G (ſ. Apokr. S. 472 f.). V. 9^{b} in S („und ich betete") iſt verſtümmelt. — ^{b}V. 1^{a} in H entſpricht wohl dem V. 1^{b} in G, aber V. 1^{b} in H nicht dem V. 1^{a} in G; auch ſteht in V. 1^{a} „Gott meines Heils" (אֱלֹהֵי יִשְׁעִי, wie 2 Sam. 22, 47. Pſ. 18, 47) ſtatt in G (u. S): „Herr, mein König". Daß V. 1^{b} in S aus V. 11^{a} herübergenommen iſt, wurde ſchon bemerkt; wenn freilich שִׁבְחָךְ ſtatt des undeutlichen אוֹדְךָ zu leſen wäre (was Schechter für möglich hält, was aber doch ſehr unwahrſcheinlich iſt) oder wenn es wenigſtens S vor ſich gehabt

hätte, alsdann würde S nur ſeine Vorlage frei wiedergegeben haben. — [c] S hat das gleiche Zeitwort wie H: „ich will erzählen deinen Namen (wie Pſ. 22, 23) unter Lobpreiſungen“; es iſt alſo nicht dem Texte von G zuliebe אשתעא in אשתודא „ich will bekennen“ zu verwandeln (vgl. Apokr. S. 471, Anm. [o]). Da מָעוֹז חַיַּי (wie Pſ. 27, 1) in G nicht überſetzt, in S aber durch das allgemeine בתשבחתא plur. wiedergegeben iſt, ſo wird es wohl in den Textvorlagen nicht mehr lesbar geweſen ſein. — [d] Die Redeweiſe פָּדָה נֶפֶשׁ wie Pſ. 71, 23 und 34, 23. Daß der in G und S unſerem Stichos vorangehende Stichos ſekundär iſt, wurde ſchon bemerkt. — [e] Aus Hiob 33, 18 ebenſo wie V. 2[c] aus Pſ. 86, 13. — [f] Die beiden Wörter מְדִבַּת־עַם, die aus Ez. 36, 3 ſtammen, ſind mit Smend als Variante zum Folgenden zu ſtreichen. Von der „Geißel der Zunge“ iſt auch Hiob 5, 21 die Rede; es iſt aber nicht ratſam, wegen dieſer Verbindung mit Schechter das zweite דִּבַּת, als aus dem vorhergehenden Stichos eingedrungen, ſtreichen zu wollen. Denn das iſt ja gerade die Eigenart des Siraciden, daß er aus bibliſchen Wendungen neue Verbindungen ſchafft. Man beachte übrigens den Chiasmus von לשון und שׂפת. שָׂטֵי כָזָב iſt aus Pſ. 40, 5 entnommen. — [g] = נֶגֶד קָמַי, wie נֶגֶד צֹרְרָי Pſ. 23, 5 (betreffs קָמַי ſ. Apokr. S. 472, Anm. [d]). G ergänzt „ein Helfer“, aber nötig iſt das nicht; denn auch Gen. 31, 42 ſteht הָיָה mit לְ i. S. v. „beiſtehen, helfen“ (vgl. לִי Pſ. 56, 10 ohne הָיָה). — [h] G und S haben dafür „du retteteſt mich“, was nur deshalb erwähnenswert iſt, weil der dadurch gleichlautend gewordene Anfang von V. 2[d] H bezw. V. 2[e] G mit V. 3[a] wohl den Ausfall in S verſchuldete. Sollte aber der Ausfall durch etwas anderes, z. B. durch das Verbleichen mehrerer Zeilen in der Handſchrift, bedingt ſein, ſo könnte man annehmen, daß der Ausfall erſt hinter „und er rettete mich“ eingetreten war und bis einſchließlich des Anfangs von V. 3[a] „und er half mich“ (wofür freilich, wie ſchon erwähnt, auch G „und er rettete mich“ bietet) ſich erſtreckte. כְּרֹב חַסְדְּךָ wie Neh. 13, 22. — [i] Statt סֶלַע „Fels“, was der Abſchreiber vielleicht, als Synonymon von צור, für dichteriſche Bezeichnung Gottes hielt (wie oft im A. T.; vgl. Sir. 51, 12[11] und מעוז o. V. 1[c]), iſt nach Jer. 20, 10

(שֹׁמְרֵי צַלְעִי „auf meinen Fall Lauernde") auch hier צַלְעִי zu leſen (ſo Taylor, beſſer als bloßes צֶלַע, das Schechter vorſchlägt). G ſcheint לַבַּט, = „[die da lauern auf den] Fraß", für סֶלַע geleſen zu haben (Taylor); wenigſtens würde ſich ſo die Überſetzung von G auf Grund der Vorlage von H erklären, und an dem erſt dem Neuhebr. (Levy II, 517) angehörenden aram. Worte dürfen wir dabei keinen Anſtoß nehmen, da G nicht ſelten den aramäiſchen Sprachgebrauch im Auge hat. Die Wiedergabe von מוֹקֵשׁ durch „Knirſchen" würde dann nach dem Zuſammenhange geraten ſein, da „knirſchen" im Hebräiſchen wie in den aramäiſchen Dialekten (talm., ſyr., chriſtl.-paläſt.) חרק bedeutet. Wie die Überſetzung von S: „vor dem Anſtoß und Untergang haſt du mich gerettet", entſtanden iſt, iſt ſchwer zu ſagen, da nur מִמּוֹקֵשׁ zu S ſtimmt; vielleicht las er unter Umkehrung der Reihenfolge der beiden letzten Wörter: מִמּוֹקֵשׁ וְצֶלַע פְּצִיתַנִי. Doch hat S auch zu V. 3^c „haſt du mich gerettet" (wie V. 3^a am Anfange) von ſich aus hinzugefügt. — [k] = סָבִיב, wie Cowley lieſt und G und S (hier: „die mich umgeben hat" bezüglich auf „Flamme") an die Hand geben. — [l] Statt מכבות, was keinen Sinn giebt, lies מִלַּבּוֹת = מִלַּהֲבוֹת „aus den Flammen [des Feuers]", wobei der Siracide an die (wohl nur einen Schreibfehler repräſentierende) Zuſammenziehung von לַהֲבַת zu לַבַּת Ex. 3, 2 dachte; immerhin wäre es nicht unmöglich, daß ſchon zur Zeit des Siraciden die durch das neuhebräiſche denominierte Piel לִבָּה (= „[glühende Kohlen] zum Aufflammen bringen"; Levy, NhWB. II, 466) geſicherte lautliche Kontraktion im Sprachgebrauche vorkam. Die grammatiſch mögliche Leſung לִבּוֹת, mit Faſſung von לֵב im metaphoriſchen Sinne „Mitte", wird durch den Plural widerraten. Die poetiſche Schönheit der Bilder des Doppelzeilers V. $4^b + 5^a$ iſt bei G verloren gegangen. Wenn wir überdies annehmen, daß beſonders leicht ganze Doppelzeiler verloren gehen konnten (was zumal bei ſtichiſcher Schreibung zutrifft), ſo würde der Ausfall von V. $4^b + 5^a$ und V. 5^{bc} die Richtigkeit der Stropheneinteilung in H beſtätigen. — [m] L. פֶּחָם ſtatt פחה, das keinen Sinn giebt. Schechter ſchlägt vor, ſtatt לְאֵין פחה nach Hiob 20, 26 לֹא נֻפָּח (wie nach ſeiner eigenen Berichtigung ſtatt לא נפחו gemeint iſt) = „das nicht angeblaſen worden

iſt“, zu leſen. Aber hiergegen ſpricht dies, daß die Verbeſſerung des ה in ם (das vielleicht ſogar richtig im Texte ſteht) ganz minimal und der parallele Ausdruck in V. 5[a] (ſ. u.) dem Wortlaute von לְאֵין פֶּחָם homogen iſt. An der Verwendung von פֶּחָם ſtatt גַּחֶלֶת, der ſpeziellen Bezeichnung für die „glühende Kohle“, aber darf man deshalb nicht etwa Anſtoß nehmen, weil es ſich hier gerade um das Material handelt, aus dem das Feuer ſeine Nahrung zieht (vgl. das parallele כְּמַיִם „Waſſer“ als Material der Meerflut). — [n] Da an der Richtigkeit des von uns in V. 4[b] vorgeſchlagenen Textes nicht gezweifelt werden kann, ſo leſen wir ſtatt .לאבו[ר] das graphiſch und dem Sinne nach nächſtliegende לְאֵין כְּמַיִם. Es iſt dabei nicht undenkbar, daß der Schreiber gar nichts anderes meinte (da doch .לאבור keinen Sinn giebt), indem לא׳ als (wegen des parallelen לאין leicht verſtändliche) Abkürzung von לאין gemeint war. Der Zuſatz deutet eben an, daß nicht wirkliche Feuerflammen und Meeresfluten gemeint ſind, ſondern die Drangſale, in die grundloſe Verleumdung ihn geſtürzt hat. Der Vorſchlag Schechters, לְאוֹרָה „ans Licht“ zu leſen, ſcheitert (abgeſehen von der Unähnlichkeit) daran, daß kein Verbum des Rettens in der Nähe ſteht. Zum bildlichen Ausdrucke מֵרֶחֶם vgl. מִבֶּטֶן Jon. 2, 3 und zum Bilde ſelber Pſ. 71, 20[a] und [b]. — [o] טָפַל „jemandem etwas anſchmieren“, wie Pſ. 119, 69 mit dem Objekt „Lüge“; gemeint ſind alſo Leute, die dem Verfaſſer (hier und dort) Lügen andichteten. Die Verbindung טֹפְלֵי שֶׁקֶר ſtammt aus Hiob 13, 4. Daß aber Hiob 14, 17 טָפַל mit עַל־עֲוֹנִי verbunden iſt, erklärt ſich dadurch, daß das eigentliche Objekt (שֶׁקֶר, bezw. עָוֹן) ergänzt werden muß: = „zu meiner ja thatſächlich vorhandenen Schuld neue hinzuerſinnen“. — [p] Nach einer ſehr anſprechenden Vermutung Taylors geht διαβολῆς in G (wie ich Apokr. 472, Anm. [i] nach GAl. zu leſen vorſchlug) auf die urſpr. Leſung καὶ βολῆς „und [vom] Wurfe“ bezw. καὶ βολίδος „und [vom] Pfeile“ (als kollektiver Singular) zurück. Danach würde V. 5[d] in G dem V. 5[c] in H entſprechen und V. 5[c] in G würde nicht urſprünglich ſein. Und dies beſtätigt ſich auch; denn der Anfang: λόγου ψευδοῦς, deckt ſich ſachlich mit וטפלי שקר, gehört alſo (mit vorgeſetzten καὶ) zu V. 5[b], und der bloße Dativ

βασιλεῖ, = „dem Könige“ (sc. geſagt), der an ſich ſchon auffällig iſt, wird von Taylor, wohl mit Recht, als Dublette zu *βολῆς* bezw. *βολίδος* angeſehen. — [q] Vgl. Pſ. 88, 4 וְחַיַּי לִשְׁאוֹל הִגִּיעוּ; danach wird man auch hier וַתַּגַּע als (intranſitives) Hiphil „an etwas reichen“ (wie Gen. 28, 12 u. ſ. und Sir. 32 [35], 21^{b}) zu vokaliſieren haben. — [r] Wörtlich: „bis zu der Unterwelt der [tiefſten] Tiefen“. Der Ausdruck iſt aus שְׁאוֹל תַּחְתִּיָּה Pſ. 86, 13 und בּוֹר תַּחְתִּיּוֹת Pſ. 88, 7 kombiniert. S hat für V. 6^{b}: „und mein Geiſt war dem Tode nahe gekommen“ (wobei er מותא für שיול einſetzen mußte, da er letzteres, vielleicht im Gedanken an Pſ. 88, 4, in V. 6^{a} für מָוֶת verwendet hatte); dieſe Abweichung geht ſicher auf keine andere Textvorlage des S zurück. Aber, wenn man ſich ganz unparteiiſch fragt, ob wohl der Text von S ſich eher aus dem von H herleite, als der von H aus dem von S, ſo muß unbedingt erſteres angenommen werden, da ſich 1) ganz gut denken läßt, daß S der Wiedergabe von תחתיות ausweichen wollte, und 2) die Einſetzung einer Zeitwortform am Ende des Stichos bezw. des Doppelzeilers, zum Zwecke der Abrundung, zu ſeinen Eigentümlichkeiten gehört (ſ. o. zu V. 3). — [rr] S hat dafür: „Und ich wandte mich hinter mich, daß mir geholfen würde“. Auch hier kann kein Zweifel ſein, daß S unſeren Text von H wiedergiebt (nicht umgekehrt); denn augenſcheinlich war es ihm darum zu thun, das zweimalige וְאֵין zu umgehen. — [s] V. 8^{ab} iſt eine Umbildung von Pſ. 25, 6. In V. 8^{b} iſt wegen חֲסָדָיו H, das auch S i. S. v. „Gnadenerweiſungen“ faßt, ſtatt *ἐργασίας* „Bethätigung“ nach Taylor vielleicht *εὐεργεσίας* „Wohlthat“ zu leſen. — [t] So H: מִכָּל־רָע, was aber dem Schreiber in Erinnerung an Gen. 48, 16 aus der Feder gefloſſen (oder durch V. 12^{a} bedingt) zu ſein ſcheint, wie die Vergleichung mit S zeigt, der überſetzt: „von dem, der ſtärker iſt als ſie.“ Falls S wörtlich überſetzte, würde er alſo etwa מֵעַז מֵהֶם vor ſich gehabt haben; wenn aber frei, ſo könnte die Vorlage מִכָּל־עַז ſein. Auch G („aus der Hand der Feinde“, bezw. „der Heiden“) hat anders geleſen; ſein Wortlaut weiſt auf מִיַּד־אוֹיְבִים bezw. מִיַּד־גּוֹיִם hin, wovon das letztere dem מֵעַז מֵהֶם graphiſch nahe ſteht. Eine Entſcheidung iſt nach keiner Seite hin

zu treffen, weshalb wir auch von einer Änderung der Überſetzung von H abgeſehen haben. — [u] = מֵאֶרֶץ, was ſich in Jeſ. 29, 4 in Verbindung mit דִּבֵּר findet. Zu V. 9^b vgl. מִבֶּטֶן שְׁאוֹל שִׁוַּעְתִּי Jon. 2, 3. S hat für V. 9^b nur: „und ich betete“, was kaum abſichtliche Kürzung (wie ſolche in V. 10^d vorliegt) ſein wird. — [v] Die Zuſammenſtellung von אָבִי und אֲרוֹמְמֶם iſt wohl aus Ex. 15, 2 (wie die ganze Faſſung des Doppelzeilers aus Pſ. 89, 27) entlehnt, woher es vielleicht gleichfalls ſtammt, daß G ſtatt אַתָּה einen anderen Gottesnamen in Appoſition, wohl אֲדֹנָי, las. Wenn freilich die von mir (Apokr. S. 473, Anm. [b], wo das Weitere einzuſehen iſt) vorgeſchlagene Konjektur מרימא „den Erhabenen“ ſtatt des auffallenden מן מרומא „aus der Höhe“ richtig iſt, ſo ſtimmen G und S hier genau zuſammen. Da nun ihre Textvorlage ſcheinbar dem Zuſammenhange angemeſſener iſt, inſofern das Gebet nach V. 10^{cd} in erſter Linie ein Bittgebet iſt und Preis in V. 11^{ab} nach bekannten Muſtern als Dank für die Rettung aus der Gefahr erſt verheißen wird, ſo läge es nahe, anzunehmen, daß der Text in H von Ex. 15, 2 beeinflußt ſei und daß der Abſchreiber, der אֲרוֹמְמֶם einſetzte, beabſichtigte mit רוֹמְמֶם den Sinn „[Gott] als Erhabenen nennen“ auszudrücken. (Immerhin würde auch in dem Falle, daß H ſekundär wäre, doch H nicht von S abhängig ſein, zumal dieſer mit G zuſammenſtimmt.) Aber gerade das Umgekehrte iſt der Fall: weil G und S (oder auch ſchon der, von dem ihre Textvorlage ſtammt) daran Anſtoß nahmen, daß רוֹמְמֶם nicht zu der folgenden Bitte ſtimme (wiewohl auch dafür Beiſpiele in den Pſalmen nachzuweiſen ſind, daß der Dichter Gott bereits preiſt wegen der Hülfe, die er auf Grund ſeiner Bitte feſt von ihm erhofft), ſo änderten ſie den Begriff des „Erhöhens“ in den des „Bittens“ (S: „zu dem Erhabenen“) um. — [w] V. 10^c ſtammt aus Spr. 24, 10, V. 10^d aus Zeph. 1, 15. Die Paronomaſie שֹׁאָה וּמְשׁוֹאָה läßt ſich im Deutſchen nicht gut durch „Wüſte und Verwüſtung“ wiedergeben. In S iſt V. 10^d wohl abſichtlich ſo zuſammengezogen: „[laß mich nicht im Stiche am Tage der Drangſal,] die [mich] bedrängt“. — [x] Wie Pſ. 145, 2. Vgl. o. V. 1^b in S. In V. 11^b haben G und S für בִּתְפִלָּה anders: G „mit Bekenntnis“ (=Dankſagung), S „mit

Lobpreiſungen". — [y] Zu V. 12[b] vgl. Pſ. 41, 2 und Hiob 6, 23. — [z] Wie Pſ. 145, 1. Statt H und G „den Namen Jahwes" hat S „deinen heiligen Namen"; jedenfalls bei gleicher Textvorlage.

12[1] [a]Danket Jahwe, denn er iſt gütig;
denn ewig währt ſeine Gnade.
12[2] Danket dem Gotte der Lobpreiſungen;
denn ewig währt ſeine Gnade.
12[3] Danket dem Hüter Israels [b];
denn ewig währt ſeine Gnade.
12[4] Danket dem Bildner des Alls [c];
denn ewig währt ſeine Gnade.
12[5] Danket dem Erlöſer Israels [d];
denn ewig währt ſeine Gnade.
12[6] Danket dem, der die Zerſtreuten Israels [wieder] ſammelt [e];
denn ewig währt ſeine Gnade.
12[7] Danket dem, der ſeine Stadt und ſein Heiligtum [wieder] aufbaut [f];
denn ewig währt ſeine Gnade.
12[8] Danket dem, der das Horn dem Hauſe Davids [wieder] aufſproſſen läßt [g];
denn ewig währt ſeine Gnade.
12[9] Danket dem, der die Söhne Zadoks erwählte Prieſter zu ſein [h];
denn ewig währt ſeine Gnade.
12[10] Danket dem Schilde Abrahams [i];
denn ewig währt ſeine Gnade.
12[11] Danket dem Felſen [k] Iſaaks;
denn ewig währt ſeine Gnade.
12[12] Danket dem Helden Jakobs [l];
denn ewig währt ſeine Gnade.
12[13] Danket dem Erwähler Zions [m];
denn ewig währt ſeine Gnade.
12[14] Danket dem Könige der Könige der Könige [n];
denn ewig währt ſeine Gnade.

12[15] Und er erhob das Horn ſeinem Volke, [zum] Lobpreis
für alle ſeine Heiligen,
die Kinder Israels, das Volk, das ihm nahe ſteht.
Hallelujah! [o]

Kap. 51, 12[1]—12[15]. **Zweiter Anhang: Danklied an Gott, den Schützer Israels von der Urzeit her.** — [a] Die 15 Doppelzeiler ſind in keiner Überſetzung wiedergegeben. Trotzdem wird man ſie nicht für ein ſpäteres Einſchiebſel halten dürfen, vielmehr annehmen müſſen, daß die Überſetzer ſie abſichtlich wegließen. An ſich könnte man annehmen, daß dies geſchehen ſei, weil ſich dieſes Dankgebet als eine mechaniſche Nachbildung von Pſ. 136 erweiſt, wobei überdies, wie ſich zeigen wird, die neuen Wendungen aus Bibelſtellen entlehnt ſind. Da aber hier wie in den beiden Doppelzeilern von 50, 24 H, die gleichfalls abſichtlich gekürzt wurden, weil in ihnen von dem Bunde Jahwes mit Pinehas die Rede war, durch den ſeinen Nachkommen für alle Zeiten das Prieſtertum zugeſichert wurde, von den „Söhnen Zadoks“ die Rede iſt und ſie als die (ewigen) Inhaber der Prieſterwürde bezeichnet werden, ſo nehmen wir auch von unſerem Dankliede mit Schechter (S. 35) und Nöldeke (a. a. O. S. 92) an, daß es von dem Enkel des Siraciden (und danach auch von S, der es aber vielleicht auch ſchon nicht mehr in ſeiner Textvorlage vorfand) abſichtlich weggelaſſen wurde, weil darin das inzwiſchen geſtürzte Geſchlecht Zadoks hervorgehoben wird. Daß das Lied wirklich vom Siraciden ſtammt, kann man auch dadurch beſtätigt ſehen, daß ſich Spuren von ihm in den alten jüdiſchen Gebetsbüchern (beſonders im שמונה עשרה) finden, wie Schechter bemerkt. — [b] Aus Pſ. 121, 4. — [c] Aus Jer. 10, 16. — [d] Aus Jeſ. 49, 7. — [e] Aus Pſ. 147, 2 (wo jedoch das aramäiſche Zeitwort כַּנֵּס ſtatt des hebr. קַבֵּץ ſteht). — [f] Umgebildet aus Jeſ. 44, 28, wo für den Tempel הֵיכָל ſteht, wogegen unſere Zuſammenſtellung an הָעִיר וְהַקֹּדֶשׁ Dan. 9, 26 (vgl. עִיר הַקֹּדֶשׁ Jeſ. 52, 1) erinnert. — [g] Aus Pſ. 132, 17. — [h] Vgl. 1 Chron. 29, 22 (und 1 Kön. c. 1), ſowie Ez. 40, 46; 44, 15; 48, 11. — [i] Aus Gen. 15, 1. — [k] צוּר wie Deut. 32, 4 und oft; eine Stelle des A. T., wo dieſe bildliche Bezeichnung Jahwes als des Heilsgottes

in ſpezieller Beziehung auf Iſaak verwendet würde, findet ſich nicht (vgl. vielleicht Gen. 26, 24). — [l] Aus Gen. 49, 24; doch ſ. auch Jeſ. 1, 24; 49, 26; 60, 16. Pſ. 132, 2. 5. — [m] Aus Pſ. 132, 13. — [n] Dieſe Bezeichnung Jahwes findet ſich im A. T. nicht, wiewohl er oft als König bezeichnet wird, während מֶלֶךְ מְלָכִים nur als Bezeichnung des Königs von Babylon vorkommt (Ez. 26, 7); dagegen findet ſich in der rabbiniſchen Litteratur die gleiche Bezeichnung מלך מלך המלכים (vgl. Landau, Die dem Raume entnommenen Synonyma für Gott in der neuhebr. Litteratur, Zürich 1888, S. 9, Anm. [2]). — [o] V. 12[15] iſt wörtlich aus Pſ. 148, 14 entlehnt.

---

13 Ich war [noch] jung [a],
und ich trug [ſchon] Verlangen nach ihr und ſuchte ſie.
14 In Treuen [b] . . . .
. . . .
15 . . . .
. . . .
Es trat mein Fuß ‘auf ebenen Weg’ [c];
‘. . . .’ [d] von meiner Jugend an habe ich Weisheit gelernt.
16 ‘Ich neigte mein Ohr ein wenig [zu ihr hin]’ [e],
und reichlich fand ich Wiſſen.
17 ‘Und’ [f] ihr Joch ward mir zum Ruhme,
und meinen Lehrern will ich Dank [g] ſpenden.
18 Ich nahm mir vor [h] gut zu handeln,
und nicht werde ich mich umwenden, wenn ich ‘ſie’ finde [i].
19 Meine Seele hing an ihr [k],
und nicht werde ich mein Antlitz von ihr abwenden.
‘Ich tauchte meine Seele in ſie hinein’ [l],
und in Ewigkeit der Ewigkeiten ‘werde ich ſie nicht [wieder] vertreiben’ [m].
Meine Hand öffnete ihre Pforten,
indem ich nach ihr ‘umherging’ [n] und nach ihr ausſchaute.

20 ‘Ich ſchaute ſehnſüchtig hinter ihr her’ [o]
und, da ich rein war, fand ich ſie.
‘.’ Verſtändnis erlangte ich ‘durch’ [p] ſie von Anbeginn an;
‘darum’ [q] . . . .
21 Mein Inneres ‘glüht’ [r] wie ein Ofen nach ihr, um nach ihr auszuſchauen;
darum habe ich ſie in Beſitz genommen als einen guten Beſitz [s].
22 Jahwe gab mir den Lohn meiner Lippen [t],
und mit meiner Zunge [t] will ich ihm danken.

Kap. 51, 13—29. **Dritter** (in G und S: zweiter) **Anhang: Empfehlung der Weisheit auf Grund der eigenen Erfahrung des Verfaſſers** (vgl. zum Inhalte die Abſchnitte Sir. 6, 18—37 und 14, 20—15, 10). Dieſes Schlußſtück iſt ein alphabetiſches Lied, wie ſich trotz eines bedeutenden Ausfalles am Anfange und ſonſtiger einzelner Störungen der alphabetiſchen Form aus H noch deutlich ergiebt. Denn die alphabetiſchen Versanfänge von מ bis ת ſind vorhanden bis auf drei, die ſich aber leicht rekonſtruieren laſſen: ס in V. 23 durch die Leſung סוררו ſtatt פִּנּוּ, צ in V. 26 durch Streichung des וְ vor צַוְּארֵיכֶם und ש in V. 28 durch Ausſcheidung des jetzt am Anfange ſtehenden Wortes רַבִּים. Ferner ſind erhalten א in V. 13, ב in V. 14 (da die Lücke jedenfalls hinter באמת ה anzunehmen iſt; ſ. Näheres u. z. St.), ד in V. 15[c], י in V. 20 und ל (nach Weglaſſung des וְ vor לֵב) in dem jetzigen Stichos V. 20[c]. Ferner ſtimmen wir mit Bickell [1]), deſſen Nachweis der alphabetiſchen

1) Vgl. zu der nachſtehenden Rekonſtruktion noch die von P. Nivard Schlögl in der Zeitſchr. der Deutſchen Morgenländ. Geſellſch. LIII [1899], S. 669—682. Der Verfaſſer erkennt keine Nachbeſſerungen aus dem Syriſchen an, iſt vielmehr der Anſicht, daß überall das Hebräiſche das Original, das Syriſche die (ſklaviſche) Überſetzung des Hebräiſchen iſt. Im einzelnen verwendet er die Rekonſtruktionsverſuche von Bickell wie auch die von Schechter und Taylor und iſt leider in ſeinen eigenen Reſtitutionen wenig glücklich, weil er den Sprachgebrauch nicht gebührend berückſichtigt; ſo faßt er z. B. das von Taylor V. 19[c] vorgeſchlagene טרד i. S. v. „nachjagen“ (mit Objekt „das

Form (Zeitſchr. für kath. Theologie VI [1882], 326—330; vgl. den Abdruck ſeiner Rekonſtruktion bei Schechter-Taylor a. a. O. S. LXXVI) ſich in der Hauptſache aufs beſte bewährt hat, darin überein, daß der ג-Doppelzeiler, der ſich in G (wo V. 15ᵃ nach L etwa ſo zu rekonſtruieren iſt: *ἐξήνθησεν ὡς περκάζουσα σταφυλή*) erhalten hat, wohl mit גָּמְלָה anfing, und daß der Urtext von V. 16 den ה-Doppelzeiler (wohl mit הִטֵּיתִי anfangend) repräſentiert, ſowie daß der כ-Doppelzeiler mit כּוֹנַנְתִּי נַפְשִׁי anfing, ſo daß ſich in letzterer Hinſicht weiter ergiebt, daß der erſte Stichos des כ-Doppelzeilers ſich vor den י-Doppelzeiler in V. 19ᵉᶠ (als jetziger V. 19ᶜ) verirrte, der zweite Stichos aber vor V. 20ᶜ (לֵב קָנִיתִי) ſtehen blieb (letzteres die Annahme Bickells auf Grund des hebräiſchen Textes in der Wiener Zeitſchr. für die Kunde des Morgenl. XIII, S. 251—256). Dagegen entfernen wir uns von Bickell und Taylor (a. a. O. S. LXXX—LXXXV), der ihm in der Hauptſache folgt, betreffs der Rekonſtruktion der mit ו, ז, ח und ט anfangenden Doppelzeiler, und zwar vor allem darin, daß wir in V. 19ᵃᵇ, der mit חָשְׁקָה beginnt, den ח-Doppelzeiler ſehen, wogegen Bickell und Taylor V. 18, der mit חִשַּׁבְתִּי beginnt, dafür halten. Bei der Identifizierung des ח-Doppelzeilers mit V. 19ᵃᵇ (ſtatt V. 18) bleiben zwei Doppelzeiler davor für ו und ז disponibel, während Bickell die ſchöne Symmetrie ſeiner Rekonſtruktion durch die Annahme zerſtören mußte, daß ה und ו je nur einen Stichos, ſtatt je einen Doppelzeiler einleiteten (הטיתי מעט אזני V. 16ᵃ und ורב מצאתי לי מוסר V. 16ᵇ). Den erſten Doppelzeiler bildet danach V. 17, indem vor עָלָה ein gut in den Zuſammenhang paſſendes וְ eingeſetzt wird, den zweiten aber V. 18, indem wir für חשבתי das ſynonyme זַמּוֹתִי einſetzen (חשבתי könnte dabei leicht durch das am Anfange des folgenden Doppelzeilers ſtehende חשקה veranlaßt ſein; oder der Abſchreiber, der erſichtlich von der alphabetiſchen Form keine Ahnung hatte, vertauſchte זמותי vielleicht auch deshalb mit חשבתי, weil זָמַם viel-

Herz“), obwohl es nur „vertreiben“ bedeutet (ſ. auch zu 35 [32], 9ᵇ), will V. 21ᵃ כֹּהֲמִים leſen ꝛc. Wir ſehen uns durch die nachträgliche Lektüre ſeines Aufſatzes nicht veranlaßt, etwas an unſeren Ausführungen zu ändern, ebenſowenig aber, ſeine Vermutungen nachträglich noch mit zur Sprache zu bringen.

fach in ſchlimmem Sinne verwendet wird; oder חשבתי iſt, was die einfachſte Annahme ſein dürfte, Nachbeſſerung nach dem ſyriſchen אתחשבת). Der ט-Doppelzeiler, deſſen erſter Stichos nach Bickell טבועה נפשי בתוכה = V. 19^{a} S lautete, wogegen Taylor aus V. 19^{a} in G ein ganz verfehltes טרדה נפשי בה unter Vergleichung des טרד in 35 [32], 9 rekonſtruieren möchte, iſt nach unſerer Annahme ſchon früh durch ein Verſehen ausgefallen, ſo daß er auch in G und S fehlt; in H dagegen findet ſich zwar ein Doppelzeiler, aber dieſer erweiſt ſich als eine Dublette zu V. 19^{ab}, zu der aller Wahrſcheinlichkeit nach der (vielleicht ſchon vorher hierher geratene) erſte Stichos des כ-Doppelzeilers verwendet und ein zweiter Stichos frei hinzugebildet wurde. Nehmen wir aber, um alle Möglichkeiten zu erſchöpfen, anderſeits an, daß dieſer falſche Erſatz (in V. 19^{cd}) doch auf den Verluſt eines urſprünglich vorhandenen ט-Doppelzeilers hindeutet, ſo könnte dieſer ganz gut gelautet haben: טִבַּעְתִּי נַפְשִׁי בָהּ (טִבַּע Piel, das nach aramäiſchem Sprachgebrauch und dem Pu'al in Ex. 15, 4 auch dem Sprachgebrauche des Siraciden angemeſſen iſt) = „ich habe meine Seele in ſie hineinverſenkt“. Dazu würde nun nicht bloß V. 19^{d} in H recht gut paſſen, ſondern der Stichos würde auch zu V. 19^{a} eine gute Parallele bilden, zumal da ſich beide zugleich doch auch nicht ſo eng miteinander berühren, daß man ihre Aufeinanderfolge als läſtige Wiederholung empfinden müßte. — *Im allgemeinen* iſt noch darauf aufmerkſam zu machen, daß in dem alphabetiſchen Liede H und S meiſt zuſammenſtimmen, während G nicht bloß in vielen Einzelheiten, ſondern auch darin für ſich ſteht, daß bei ihm die Doppelzeiler von ב und ג vollſtändig erhalten ſind. Aber dies beweiſt zunächſt nur dies, daß das hebräiſche Manuſkript, aus dem S überſetzte, bereits dieſelbe Lücke hatte, wie H auch ſonſt zumeiſt dem Texte entſpricht, den die Überſetzung von S repräſentiert (betreffs der Textbeſchaffenheit von S vgl. Apokr. S. 473, Anm. ^{h}). Anderſeits muß aber zugegeben werden, daß in einzelnen Punkten eine Abhängigkeit des Textes, den H uns überliefert hat, von S (nicht von der Textvorlage von S) thatſächlich vorliegt. So ſicher in V. 16^{a}, wo וָאֶתְפַּלֵּל תְּפִלָּה בִּנְעוּרוֹתַי Wiedergabe von S: וצלית צלותה כד זעיר אנא „und ich betete ſein

Gebet, indem ich klein war", was aber, wie Bickell richtig nachgewieſen hat, nur aus וצלית כד זעיר ארנא „und ich neigte mein Ohr ein wenig [zu ihr hin]" entſtanden iſt, indem ein Abſchreiber das Peal צלית fälſchlich als Pael las, weil er entweder zugleich אנא für ארנא las oder dem Zuſammenhange nach an צלי „beten" dachte (betreffs V. 27 f. ſ. z. St.). Wir müſſen alſo annehmen, daß zu irgendeiner Zeit der jedenfalls ſehr früh korrumpierte Urtext des Liedes aus S bezw. aus der für S vorauszuſetzenden jüdiſch-aramäiſchen Unterlage korrigiert wurde. Zu dem radikalen Schluſſe Bickells (in ſeinem ſchon erwähnten Aufſatze: „Der hebräiſche Sirachtext eine Rückberſetzung" in der Zeitſchr. für die Kunde des Morgenl. XIII, 251—256) aber, daß H, d. h. der ganze hebräiſche Text, der uns vorliegt, von S abhängig ſei, liegt ſchon darum keine Veranlaſſung vor, weil — von jenen wenigen Stellen abgeſehen — ſich aus H ſowohl der Wortlaut von S als auch der von G erklären läßt (ſ. insbeſondere באמתה V. 14, ferner עלה V. 17^{a}, חשק V. 19^{a}, אטרדא V. 19^{d}, יהמו V. 21^{a}, V. 27 [!] und V. 29). Und wenn Bickell als weiteren Grund für ſeine Behauptung angiebt, daß „mehrere im Syriſchen noch erhaltene Anfangsbuchſtaben im hebräiſchen Texte fehlen", ſo iſt dies nicht zutreffend; aber auch wenn es der Fall wäre, ſo brauchte daraus doch nicht dieſer Schluß gezogen zu werden, da der Ausfall in H ſekundär ſein könnte, wie ja auch ſonſt der Text mehrfach lückenhaft iſt.

Erſter Teil: V. 13—22. Schilderung der Aneignung der Weisheit durch den Dichter. — ^{a} Der Zuſatz *πρὶν ἢ πλανηθῆναί με* bei G könnte durch den Gedanken an den bekannten Vers Pſ. 119, 9 veranlaßt ſein, wenn er ſich, wie wohl angenommen werden muß (gegen Apokr. S. 473, Anm. [1]), auf ſittliche Verirrungen bezieht. Zu V. 13^{b} vgl. Weish. Sal. 8, 2, ſowie auch Sir. 15, 2 und hier V. 15^{b} bei G. Zum Ausdrucke vgl. חָפֵץ mit בְּ Pſ. 18, 20 u. ſ. — ^{b} Was in G jetzt in V. 13^{b} noch hinter *ἐζήτησα σοφίαν* ſteht, wurde hinzugefügt, weil der Stichos ſo zu kurz war; doch war es nicht freie Zuthat, ſondern aus S ergiebt ſich zunächſt, daß der Schluß, *ἐν προσευχῇ μου*, an den Anfang von V. 14 gehört (wo es nachträglich durch

die freie Zuthat *ἔναντι ναοῦ* erſetzt wurde), aber auch *προφανῶς* (etwa ſ. v. a. „ehrlich“) iſt nicht Zuthat, ſondern gehörte dem urſpr. Texte der Überſetzung des Siracidenenkels an. Wir nehmen nämlich an, daß die Lücke in G (und S) nicht mit V. 14, ſondern erſt hinter dem jetzt noch erhaltenen erſten Worte dieſes Verſes beginnt; danach wird V. 14^{a} etwa gelautet haben: בֶּאֱמֶת הִ[תְפַּלַּלְתִּי אֵלֶיהָ] „in Treuen flehte ich um ſie“ (הִתְפַּלֵּל mit אֶל der Sache, um die man fleht, wie 1 Sam. 1, 27; etwas anders 2 Kön. 19, 20), was G überſetzte: *προφανῶς ἠξίουν περὶ αὐτῆς*. Zunächſt wurde nun *προφανῶς* zu V. 1^{b} gezogen und darum in V. 2^{a} durch *ἐν προσευχῇ μου* erſetzt, bis dann auch dieſes noch zu V. 1^{b} gezogen wurde und *ἔναντι ναοῦ* an ſeine Stelle trat. Auf dieſe Weiſe iſt zugleich das ה hinter באמת in glaubhafter Weiſe erklärt, während es weder in dem rekonſtruierten Wortlaute von V. 14^{a} noch in dem jetzigen Wortlaute des Stichos als Pronominalſuffix zu באמת recht am Platze wäre, da es doch kaum bedeuten könnte: „in ihrer (der Weisheit) Wahrheit wandelte mein Fuß“, woran der Abſchreiber wohl nach Pſ. 25, 5 (vgl. Pſ. 119, 35) dachte. Während nun einerſeits der Text von H durch G ſeine ganz ungezwungene Erklärung findet, wird anderſeits dadurch unzweifelhaft bewieſen, daß H die Vorlage von G war. — [c] Nach G und S ſtand hinter דָּרְכָה רַגְלִי noch בְּמִישׁוֹר (was auch durch Pſ. 26, 12: רגלי עָמְדָה במישור nahegelegt wird); es wurde weggelaſſen, nachdem man angefangen hatte, דרכה רגלי über die Lücke hinweg mit באמתה zu verbinden. Bei der Überſetzung nun blieb G dem Bilde treu, S aber löſte den bildlichen Ausdruck auf und gab es durch בקושתא „mein Fuß ſchritt (wandelte?) in Wahrheit“ (vgl. Pſ. 25, 5) wieder. — [d] Aus Pſ. 71, 17; doch iſt deshalb nicht לִמַּדְתַּנִי für das bloße לָמַדְתִּי zu leſen (Schechter), vielmehr nach G und S das אדני, das eben ſeine Entſtehung dem Gedanken an den Pſalmvers verdankt, zu ſtreichen. Der Dichter hat das Objekt חָכְמָה hinzugefügt, was die Weglaſſung des אלהים von Pſ. 71, 17 ausgleicht. — [e] = הִטֵּיתִי מְעַט אָזְנִי nach G; ſ. weiteres o. S. 225. Die Worte *καὶ ἐδεξάμην* in G ſind Zuſatz. Die Verwendung von מְעַט in adverbiellem Sinne (= „ein wenig“) wie in den neueſten Aus-

zugsfragmenten 6, 19[c] HC. — [f] Vor עָלְתָה iſt ו einzuſetzen, ſ. o. S. 225. Der Ausdruck „ihr Joch“ entſpricht der Ausdrucksweiſe des Siraciden (ſ. 6, 30[a] und 51, 26[a]) und findet ſich auch öfter im N. T. (z. B. Mt. 11, 29 f.) und in der rabbiniſchen Litteratur (beſ. in der Verbindung „Joch des Geſetzes“). G hatte den gleichen Text (vielleicht undeutlich) vor ſich; denn entweder geht *προκοπή* direkt auf die Leſung עלה zurück, inſofern עָלָה i. S. v. „zu gute kommen“ gebraucht wurde (vgl. die rabbiniſche Redeweiſe עוֹלִים עַל גּוּפוֹ eig. „ſie ſteigen auf ſeinen Leib“, = „ſie kommen ſeinem Körper zu gute“; vgl. auch 30, 25 S, ſ. Apokr. S. 384, Anm. [e]), was freilich etwa ſo lauten müßte: עָלְתָה עָלַי „ſie (die Weisheit) kam mir zu gute“, oder, da das Subſtantiv *προκοπή* auch in H ein Subſtantiv an Stelle von עלה vorausſetzen läßt, ſo wäre möglich, daß er תּוֹעֶלֶה „Nutzen“ (wie Sir. 41, 14[c]) ſtatt ועלה leſen zu müſſen glaubte und den Reſt des Stichos danach ummodelte, als ob der Text lautete: תּוֹעֶלֶה הָיְתָה לִי בָהּ. Ob nun aber der Text von H = S oder die Textvorlage von G hier den urſpr. Wortlaut repräſentiert, wird ſich nicht entſcheiden laſſen. — [g] = הוֹדָאָה, Derivat (Infinitivnomen) von יָדָה Hiphil = „loben“ bezw. „danken“, in der nachbibl. Litteratur nicht ſelten (ſ. Levy, NhWB. I, 457); in Sir. 47, 8 H findet ſich הודות (nach Eſra 3, 11, weshalb nicht nach Schechter הוֹדָאוֹת dafür zu leſen iſt), was der reine Infinitiv von הוֹדָה iſt. — [h] = זַמּוֹתִי, wie für חִשַּׁבְתִּי (wie Pſ. 119, 59; beſſer als Qal) mutmaßlich zu leſen iſt; ſ. Weiteres o. S. 225. Wenn man in G [*τοῦ ποιῆσαι?*] *αὐτήν, καὶ ἐζήλωσα* ausſcheidet, ſo ſtimmt G mit S und H in V. 18[a] genau überein; eventuell lautete auch V. 18[a] in G urſprünglich: *τοῦ εὖ ποιῆσαι* (Taylor), in welchem Falle V. 18[b] eine Dublette wäre; dagegen iſt V. 18[b] G umgekehrt nach S = H zu ergänzen. — [i] Für וְלֹא אֶהֱפֹךְ, das allerdings auffällig iſt, weil es ſich im parallelen Stichos V. 19[b] ſogleich wiederholt, möchte Schechter nach Pſ. 119, 59 ולא אָשׁוּב, Taylor aber nach Sir. 6, 27 ולא אַרְפֶּה leſen. Hält man eine Änderung für nötig, weil man annimmt, daß ולא אהפך aus V. 19[b] eingedrungen ſei, ſo empfiehlt es ſich mehr mit G ולא אֵבוֹשׁ zu leſen. In G fehlt dann wieder ein Äquivalent für die letzten

beiden Wörter כִּי אֶמְצָאֶנּוּ, was bedeuten könnte: „denn ich werde es (das Gutthun) erreichen“. Es iſt aber angemeſſener אֶמְצָאֶנָּה, bezüglich auf die Weisheit, zu leſen. — [k] Dieſelbe Redeweiſe wie z. B. Gen. 34, 8: חָשְׁקָה נַפְשׁוֹ בְּ[בִתְּכֶם] (vgl. b. T. Jebamoth 63[b]: חשקה נפשי בתורה), deren Sinn S genau wiedergiebt. Aber auch G *διαμεμάχηται* geht auf unſeren Text zurück, nur daß er irrtümlich עָשְׁקָה (vgl. הִתְעַשֵּׂק „ſtreiten“ Gen. 26, 20 und in gleicher Bedeutung das Ithpa. im Targumiſchen, ſowie bei Sirach das Subſtantiv עֵשֶׂק in der Schreibung עֵסֶק = „Streit“ Sir. 7, 25) las. Zu V. 19[b] in G vgl. Apokr. S. 474, Anm. [e]. — [l] = טִבַּעְתִּי נַפְשִׁי בָהּ, wie vielleicht ſtatt des vorliegenden, wahrſcheinlich aus V. 20[a] hierher verſchlagenen Textes: נַפְשִׁי נָתַתִּי אַחֲרֶיהָ „meine Seele richtete ich darauf, ihr nachzugehen“ (wo ſchon das vorangeſtellte Objekt auffällig iſt; zur Redeweiſe vgl. jedoch unten V. 26[d] und Sir. 7, 20, ſowie 1 Chr. 22, 19) zu leſen iſt (ſ. Näheres o. S. 226). Der ganze Doppelzeiler V. 19[cd] fehlt in G. — [m] Cowley meint, אטרדא geleſen zu haben; mit der geringen Veränderung zu אֶטְרְדֶהָ giebt dies einen ganz guten Sinn, da man an der Verwendung des mehr aramäiſchen Zeitwortes טרד „vertreiben“ (wie im Targ. und im Syriſchen) nach allen den vielen Analogieen keinen Anſtoß zu nehmen berechtigt iſt. Übrigens erklärt ſich aus אטרדה auch die Überſetzung von S „vergeſſen“, indem er das undeutlich gewordene Wort אֶטְעֶנָּה las und טְעָה nach aramäiſch. Sprachgebrauch i. S. v. „vergeſſen“ faßte. — [n] Schechter bemerkt, daß der Raum für ein nach S zu vermutendes אחדור zu ſchmal ſei; Cowley aber will אהדר geleſen haben, was natürlich nur אֶהְדּוֹר (nach aram. Sprachgebrauche = „umhergehen“, im Syr. häufig i. S. v. „betteln“) ſein kann. Der Widerſpruch zwiſchen beiden Angaben löſt ſich doch wohl dadurch, daß das Wort, wie Cowley angiebt, defektiv geſchrieben iſt. Auch im Folgenden will Cowley בָּהּ (ſtatt ב[תוכה] bei Schechter) erkannt haben, was nach V. 21[a] das Richtige iſt. Die Imperfekta ſind hier wohl nicht, wie die von V. 18[b], 19[b], 19[d], futuriſch zu faſſen, ſondern ſchildern die andauernden Nebenumſtände (vgl. G.-K. § 107[b] und [d]). — [o] = כּוֹנַנְתִּי נַפְשִׁי אַחֲרֶיהָ (eig. „ich richtete meine Seele hinter ihr her“; נפש i. S. v. „Sehnſucht“,

wie z. B. Pſ. 42, 3), wie wohl mit Bickell (nur dieſer אֱלֶיהָ) zu leſen iſt, indem V. 19[c] H hierher gezogen wird (ſ. weiteres o. S. 225). Zu V. 20[d] vgl. טָהֵר Pſ. 51, 9. Hiob 4, 17. Spr. 20, 9, wo es im moraliſchen Sinne ſteht; die Form טָהֳרָה als Infinitiv (ſ. G.-K. § 45[d]) findet ſich im A. T. nicht ſelten, jedoch nur vom levitiſchen „Reinwerden". Es fragt ſich, ob nicht beſſer בְּטָהֳרָתִי (analog dem בְּתֻמִּי Pſ. 26, 1 ꝛc.) = „in meiner Reinheit" zu leſen iſt; aber es muß beachtet werden, daß ſowohl G als S nur haben: „in Reinheit". — [p] Am Anfange des Stichos muß לֵב ohne וְ geleſen werden; außerdem muß es nach G (μετ' αὐτῆς GAl.) בָּהּ ſtatt לָהּ heißen. S hat überſetzt, als ob לִי (als Dativus ethicus) in ſeiner Textvorlage geſtanden hätte. Sonſt ſtimmen H und G und S hier ganz zuſammen; auch kann H nicht von S abhängig ſein (wenn man nicht לִי für לָהּ leſen will). — [q] Auch hier hat Cowley mehr geleſen als Schechter, nämlich בֵּן, was durch V. 21[b] als richtig erwieſen wird. Der Schluß iſt nach G und S etwa durch לֹא אַרְפֶּנָּה (vgl. o. V. 10[c] in H und S) zu ergänzen; möglich iſt natürlich auch לֹא אֶעֶזְבֶהָ, was Schechter vorſchlägt. — [r] H hat: מֵעַי יֶהֱמוּ, alſo wie Jer. 31, 20 (wodurch die Leſung wohl bedingt iſt) und wie G (ἐταράχθη); aber der bildliche Zuſatz כְּתַנּוּר (der bei G wohlweislich fehlt) zeigt, daß יֵחַמּוּ (vgl. Hoſ. 7, 7. Jer. 51, 39, wo es allerdings von böſer Luſt ſteht) zu leſen iſt, und dies beſtätigt S. — [s] קִנְיָן wie Sir. 36, *29 (ſ. Jahrg. 1901, S. 547); zum Gedanken vgl. Spr. 4, 7 und den von Schechter citierten Spruch תּוֹרָה קִנְיָן אֶחָד (Perek R. Meir). — [t] Bei S umgekehrt. Die Form אֲהוֹדֶנּוּ wie Pſ. 28, 7.

---

23 ʻKehrt einʼ [a] bei mir, ihr Ungebildeten,
und verweilet in meinem Unterrichtshauſe.
24 Wie lange noch ſoll es euch ʻdaranʼ mangeln [b]
und eure Seele gar ſehr dürſten?
25 Meinen Mund öffnete ich und ſprach von ihr [c]:
„Verſchafft euch Weisheit, [die] ohne Geld [d] [zu haben iſt]!
26 ʻ.ʼ [e] Euren Hals ſteckt in ihr Joch,
und eure Seele nehme ihren [Mahn-] Spruch an." [f]

Nahe [g] iſt ſie denen, die nach ihr ſuchen,
und wer ſich ſelbſt [ihr] hingiebt, wird ſie finden.
27 Seht mit euren Augen, daß ich ‘wenig gearbeitet’
und [doch] viele ‘Wonnen’ [durch ſie] ‘gefunden habe’ [h].
28 Hört [i] meine Belehrung ‘in der Jugend’ [k],
und Silber und Gold werdet ihr durch ‘ſie’ [k] erlangen.
29 Es freue ſich ‘eure’ [l] Seele ‘im Greiſenalter’ [m],
und nicht werdet ihr zu Schanden werden, wenn ihr ‘ſie’ beſingt.“ [n]

Zweiter Teil des alphabetiſchen Liedes: V. 23—29. Aufforderung an die Leſer, die Weisheit ſich anzueignen. — [a] Für פְּנוּ „wendet euch [an mich]“ fordert die alphabetiſche Ordnung סוּרוּ (סוּר „einkehren“, mit אֶל, wie Gen. 19, 2 f. Richt. 4, 18; 19, 12); aber auch G und S zeugen mehr für סוּרוּ. Zu dem nachbibliſchen Terminus technicus בֵּית הַמִּדְרָשׁ in V. 23[b] vgl. Schechter S. 32 und Levy, NhWB. III, 34[b]. — [b] Vgl. zum Sinne und Ausdrucke z. B. Spr. 1, 22. Nach G und S erwartet man nur מִן אֵלֶּה, was auch durch בְּאֵלֶּה 50, 28 und deſſen Wiedergabe bei G und S, als dem Sprachgebrauche des Siraciden entſprechend, bezeugt wird. Die ſpätere, der Miſchnaſprache angehörende Form אֵילוּ und die Wiederholung des Wortes, die wohl nicht bloße Dittographie iſt (Schechter), ſondern bedeuten ſoll: „an dieſem und jenem“ (was natürlich eine Abſchwächung involviert), iſt jedenfalls ſekundär (und auch nach Nöldeke in das gewöhnliche אֵלֶּה zu verbeſſern), immerhin aber keinesfalls durch S bedingt. Gemeint iſt: an alledem, was euch „Ungebildeten“ eben noch fehlt, um als Gebildete zu gelten. — [c] = בָּהּ; denn daß דִּבֶּר mit בְּ bedeutet: „von jemandem bez. von etwas reden“, iſt nach 1 Sam. 19, 3 ſowie Deut. 6, 7. Pſ. 119, 46 nicht zu bezweifeln. S bietet בה „mit ihm“ (dem Munde), jedenfalls weil er dieſen Gebrauch von בְּ nicht kannte; anderſeits läge es nahe, בֹּהּ (mit fem.-Suffix) zu leſen, wenn dieſe Verwendung von ב im Syriſchen üblich wäre. — [d] Vgl. Jeſ. 55, 1 und Apokr. S. 475, Anm. [f]. — [e] Das וְ iſt zu ſtreichen (ſ. o. S. 224). Zum bildlichen Ausdruck vgl. o. zu V. 17 und Sir. 6, 24 f. — [f] Taylor überſetzt: and let your soul take up her

burden; er vokaliſiert alſo richtig מַשָּׂאָהּ, faßt aber מַשָּׂא i. S. v. „Laſt“, nicht in der Bedeutung „Ausſpruch“, die nach dem Zuſammenhange hier vorliegt und die auch G (παιδείαν) und S (מרדותא) in dem Worte fanden, freilich beide ohne das Suffix auszudrücken. Auch hier kann H nicht von S abhängig ſein, weil ſonſt מרדותא etwa durch תּוֹכֵחָה oder מוּסָר wiedergegeben wäre. — [g] Zum Ausdrucke vgl. Deut. 30, 14; umgekehrt ſcheint unſere Stelle in Aboth d' R. Nathan II, cap. 35 (vgl. Apokr. S. 255) וְהִיא גְדוֹלָה לִמְבַקְשֶׁיהָ ... frei wiedergegeben zu ſein. V. 26[d] fehlt in G; betreffs der Redeweiſe נָתַן נֶפֶשׁ vgl. o. zu V. 19[c], wo aber die (ſekundäre) Wendung infolge der Hinzufügung von אַחֲרֵי einen anderen Sinn hat. — [h] S bietet, ganz analog dem Texte von G, folgenden Wortlaut: „Seht mit euren Augen: weil ich wenig nur (הו zur Verſtärkung des adverbialen זעור; vgl. Nöldeke, Syr. Gramm. § 221) mich mit ihr abgemüht, habe ich ſie [doch] viel gefunden.“ Da iſt zunächſt zu konſtatieren, daß S (wie G) כִּי las, es aber fälſchlich durch „weil“ (G richtig durch ὅτι) wiedergab, und daß er das Subſtantiv vor רַבִּים, das G noch las, das aber in H fehlt, bereits ebenſo nicht mehr las. Aber gleichzeitig hat eine Nachbeſſerung aus S in H ſtattgefunden, durch die, infolge Mißverſtändniſſes des Textes von S, die ſchöne Antitheſe zwiſchen V. 27[a] und [b] zerſtört wurde; und zwar ſcheint der Nachbeſſerer von dem הו (das er wahrſcheinlich nicht verſtand) das ה als Abkürzung von הוית „ich war“ angeſehen und ו zum folgenden Worte gezogen zu haben. Das Subſtantiv vor רַבִּים giebt G durch [πολλὴν] ἀνάπαυσιν wieder, was (wegen des masc. plur. von רבים) auf עֲדָנִים ſchließen läßt. Der Urtext von V. 27 wird alſo gelautet haben: כִּי מְעַט עָמַלְתִּי בָהּ וּמָצָאתִי עֲדָנִים רַבִּים ... Dabei iſt ועמדתי in H bloßer Schreibfehler und das Suffix an מצאתיהָ ſekundär, zugleich abhängig von S und durch Wegfall des Objektes notwendig geworden (betreffs des adverbiellen מְעַט ſ. o. zu V. 16[a]). Vgl. noch Sir. 6, 19[cd] und den (von Schechter citierten) auf die Thora bezüglichen Ausdruck b. T. Megilla 6[b]: יָגַעְתִּי וּמָצָאתִי. — [i] Der Doppelzeiler beginnt mit שִׁמְעוּ, da רבים zum vorigen Doppelzeiler gehört (ſ. o.). — [k] Auch hier wird eine Nachbeſſerung aus S ſtattgefunden haben; denn בִּנְעוּרוֹתַי „in

meiner Jugend“ iſt wohl die Folge des fehlerhaften Textes von S, der urſprünglich כד זעירין „ſolange ihr klein ſeid“ gelautet haben wird, dann aber mit dem parallelen זעור in V. 28^{a} verwechſelt und dieſem gleichgemacht wurde, ſo daß es nun nur bedeuten konnte: „hört meine Lehre, ſolange ich jung bin“, was H wiedergiebt. Der urſprüngliche Text iſt mit Smend ſo zu rekonſtruieren: בִּנְעוּרִים d. h. ſolange ihr jung ſeid; und ebenſo iſt ſtatt בִּי „durch mich“ (was ſich auch bei S findet und zur Not einen Sinn giebt) mit Smend בּוֹ zu leſen, bezüglich auf לִמּוּדִי, das eben deshalb nicht mit Schechter als Plural zu vokaliſieren iſt. G bietet: „Gebraucht Unterweiſung (*μετάσχετε παιδείας*) für eine große Summe Silber, und viel Gold werdet ihr durch ſie erlangen“; er legte alſo die Pointe in die Gegenüberſtellung der Begriffe „Silber“ und „Gold“, ſei es, daß er den Sinn der Worte nicht verſtand, ſei es, daß er das Wort vor כסף nicht mehr leſen konnte, — jedenfalls ſuchte er den Sinn nach dem Zuſammenhange zu erraten und faßte ihn ſo: es lohnt, ſich Belehrung ſelbſt unter großen Unkoſten zu verſchaffen, weil man ſchließlich doch einen größeren Vorteil davon hat. Sonach hat keine falſche Faſſung des Wortes מִסְפָּר, das in der Bedeutung „wenig“ gemeint geweſen wäre, von G aber i. S. v. „[große] Zahl“ gefaßt worden ſei (ſ. Apokr. S. 475, Anm. [k]), die Veranlaſſung zu der falſchen Überſetzung von G gegeben. — [l] Statt נַפְשִׁי „meine Seele“ iſt nach G und S נַפְשְׁכֶם zu leſen. — [m] Das urſpr. Textwort war בְּשֵׂיבָה „im Greiſenalter“; dadurch aber, daß G falſch dafür las und der Text von S korrumpiert wurde, kamen auch falſche Suffixe an das Wort hinan: G las (wie z. B. טיבותא S für הַטּוֹבָה 8, 19^{b} H zeigt) בְּטוֹבָה und überſetzte es durch „über ſein (Gottes) Erbarmen“ (טוֹבָה eig. „Güte“, wie Pſ. 68, 11); — S gab es richtig durch בסיבותא wieder; da dies aber zu בתיבותא verſchrieben wurde, ſo fügte man, um des parallelen בתשבוחתי „bei meinem Lobpreis“ willen (das vielleicht auch die Veränderung des סיבותא bewirkte), das Suffix der 1. Perſon hinzu: = „über meine Bekehrung“. Dieſes Suffix der 1. Perſon kam dann bei der mehrfach erwähnten Nachbeſſerung von H an das an ſich richtige, aber falſch geſchriebene שֵׂיבָה hinan: = בשיבתי. Eine

Abhängigkeit des Textes H von S würde dagegen nur dann konſtatiert werden müſſen, wenn S urſprünglich בסיבותי bot und dies erſt nach Benutzung durch H zu בתיבותי korrumpiert wurde. Jedenfalls muß aber auch der Urtext בשׂיבה gelautet haben, denn ἔλεος bei G weiſt darauf hin, daß G טובה las, das ſicher aus שׂיבה korrumpiert iſt. — [a] Zu V. 29[b] vgl. nach Sinn und Ausdruck Sir. 24, 22[a], wo es heißt, daß der nicht zu Schanden wird, der auf die Weisheit hört. Wenn man weiter an 15, 9[a] denkt, wo es (nach G und H) heißt: „Nicht angemeſſen iſt Lobpreis (S „Weisheit“?) im Munde des Sünders“, ſo wird man auch annehmen dürfen, daß שִׁירָה „[Lob]lied“ in H und αἴνεσις „Lob“ in G, ſowie תשבוחתא „Lobpreis“ in S richtig ſind und nur die Pronominalſuffixe, die ſchon in V. 29[a] falſch waren, auch hier unrichtig eingeſetzt ſind; denn G hat: „bei ſeinem (Gottes) Lobe“, S und H aber: „bei meinem Lobe“, d. h. (da das Suffix hier den Sinn des Genitivus obiectivus haben muß) „wenn ihr mich lobt“. Aber wegen des parallelen בוֹ in V. 28[b] wird Smend recht haben, wenn er vorſchlägt, בְּשִׁירָתוֹ zu leſen: = „bei ihrem (der Belehrung = לִמּוּד masc.) Preiſe“.

---

30 Thut euer Werk auf gerechte Weiſe [a],
und er wird euch geben euren Lohn zu ſeiner Zeit.

Gebenedeiet ſei Jahwe in Ewigkeit
und geprieſen ſei ſein Name in alle Geſchlechter [b]!

Bis hierher [gehen] die Worte ‘. . . . .’ Jeſus’, der Ben Sira genannt wird.

Die Weisheit ‘. . . . .’ Jeſus’, des Sohnes Eleaſars Ben Sira [c].

Es ſei der Name Jahwes geprieſen von nun an bis in Ewigkeit [d]!

Kap. 51, 30. Schlußvers ſamt Doxologie und Unterſchrift. Da der Doppelzeiler V. 30 außerhalb des alphabetiſchen

Schemas ſteht (Bickells Leſung פַּלֵּלְךְ, alſo mit פ, nach Pſ. 25, 22. 34, 23 iſt in keiner Beziehung annehmbar) und ſein ganz allgemeiner Inhalt ſich nicht ans Vorhergehende anſchließt, ſo wird man ihn für eine Schlußermahnung zur Beherzigung der geſamten Weisheitslehre des Buches, analog 50, 28 f., anſehen müſſen. — [a] Statt בִּצְדָקָה hat S „ohne [daß] ſeine Zeit [iſt]“, was auch *πρὸ καιροῦ* bei G ausdrücken ſoll. Es liegt auf der Hand, daß dies ſekundär iſt, da es den Gegenſatz zu בְּעִתּוֹ bildet; warum es aber beide eingeſetzt haben (ob etwa, weil בצדקה unleſerlich war), läßt ſich nicht ausmachen. — [b] Die Doxologie bei H und S iſt aus Pſ. 89, 53 und 145, 4[a] zuſammengeſetzt. — [c] Die beiden Unterſchriften finden ſich (etwas gekürzt) auch in S: „Bis hierher die Worte Jeſus', des Sohnes Simeons, der ‚Bar Sira‘ genannt wird. Ende der Niederſchrift der Weisheit des Bar Sira.“ Über die verſchiedenen Namensformen ſ. o. S. 209 f. zu 50, 27. — [d] Aus Pſ. 113, 2.

E. Handſchrift A: Kap. 7, 29—12, 1 (nach dem Fragment Adlers) [1].

29 . . . . Gott
und ſeine Prieſter betrachte als heilig [a].
30 Mit all deiner Kraft liebe den, der dich geſchaffen hat,
und ſeine Diener laß nicht im Stiche.

1) Elkan Nathan Adler fand unter zahlreichen Fragmenten der Geniza von Kairo, die er im Januar 1896 mit ſich brachte und nachher erwarb, dieſes Stück des hebräiſchen Textes vom Buche Sirach, das er in der „Jewish Quaterly Review“ XII [April 1900], S. 468—471 mit beigefügten Facſimiles und einer engliſchen Überſetzung (S. 472—480) veröffentlichte. Es beſteht aus zwei Blättern der Handſchrift A (ſ. o. Jahrg. 1900, III, S. 365—403 und IV, S. 505—528), zu welcher aber nicht auch, wie Adler meint, das Blatt der Handſchrift P (ſ. o. Jahrg. 1901, IV, S. 547—578) gehört. Adlers neues Fragment, 7, 29—12, 1 umfaſſend und ſo die Lücke der Handſchrift A (= 3, 6[b] — 7, 29[a] und 11, 34[b] bezw. 12, 2—16, 26[b]) ausfüllend, iſt darum wichtig, weil es in jeder Hinſicht der im Sepher ha-galûj (ſ. Apokr. S. 256) beſchriebenen Kopie entſpricht. Es hat (einzelne) Punkte und Accente, und der maſoretiſche Charakter des Textes wird beſtätigt durch das Vorhandenſein eines Qrê (לֹךְ) für ein K[e]tib (לֹא) zu 8, 2. Auch ſtimmt

31 Ehre [b] Gott und halte hoch den Prieſter
und gieb [ihnen] ihren Teil, wie es dir anbefohlen iſt:
das 'Gottesbrod' [c] und die Hebe . . . .
. . . . [was] ihnen zukommt und die heilige Hebe.

---

32 Und auch dem Armen 'ſtrecke' [d] die Hand hin,
damit deine Segnung vollkommen ſei.
33 [e] Gieb [deine] Gabe gegenüber jedem Lebenden
und auch einem Geſtorbenen verſage die [letzte] Gnade nicht.
34 Entziehe dich [f] nicht den Weinenden
und mit den Trauernden ſei traurig.
35 'Vergiß nicht den Kranken zu beſuchen' [g];
denn [dann] wirſt du von ihm geliebt werden.
36 Bei allem, was du thuſt [h], bedenke das Ende,
ſo wirſt du in alle Zukunft nicht ſchlecht handeln.

Kap. 7, 29—31. Regeln für das Verhalten gegen Gott und ſeine Prieſter. — [a] Das Hiphil הִקְדִּישׁ ſteht auch Num. 20, 12; 27, 14. Jeſ. 8, 13; 29, 23 in der Bedeutung „als heilig betrachten und behandeln“, allerdings nur in

---

11, 28, bis auf einen Buchſtaben, mit dem Citate in jenem Buche überein. Noch bemerkenswerter iſt, daß der Text der talmudiſchen Citatengruppe (in Sanhedrin 100[b] und Jebamoth 63[b]), von der einzelne Phraſen ſich nicht in G finden (wie der Stichos vor 29[a]), entſpricht. Ja, es findet ſich hier auch der Vers Jer. 5, 27 dem Texte des Siraciden einverleibt (als 11, 29[cd]; nicht in G und S), der (nur) deshalb im Talmud dem Siraciden zugeſchrieben wird. — Das Fragment iſt jedenfalls nicht ſpäter als das älteſte dieſer Geniza-Fragmente aus dem Jahre 832 v. Chr. — Vgl. hierzu die Bemerkungen von J. Lévi a. a. O. XIII (Okt. 1900), S. 1—17. Wir ſind in den Textverbeſſerungen vielfach mit Lévi zuſammengetroffen, ohne daß wir von ihm abhängig ſind, da unſere Überſetzung der Fragmente Adlers ſamt dem Brouillon der textkritiſchen Anmerkungen bereits niedergeſchrieben war, als Lévis Aufſätze erſchienen. Wo wir ihm neue Anregungen verdanken, ſei es, daß wir ſeine Vermutungen angenommen, ſei es, daß wir ſie zurückgewieſen haben, haben wir es namhaft gemacht. — Zu J. Lévis Aufſatz vgl. noch ſeine „Errata“, ebenda S. 331 f.

Beziehung auf Gott. S giebt es frei durch יקר „ehren“ wieder; G hat dafür *θαυμάζειν*, das nach Lev. 19, 15 (LXX) hebräiſchem [פָּנִים] הָדַר (ſ. u. V. 31[a]) entſpricht und das, da L sanctifica bietet, vielleicht ſekundär iſt, entſtanden, indem man an dem Ausdrucke „heiligen“ (= „als heilig anſehen“), auf Menſchen bezogen, ſpäter Anſtoß nahm. Sicher iſt aber dies, daß man nicht הקדיש als urſpr. Textwort beanſtanden darf. — [b]Auch hier ſteht in G ſtatt „ehren“, womit er ſonſt הָדַר wiedergiebt, ein anderes Zeitwort (*φοβοῦ*), während L wieder ganz wörtlich honora bietet. Aber auch S hat, jedenfalls aus rein ſtiliſtiſchen Gründen, für כַּבֵּד eingeſetzt: „preiſe [ihn]“ (sc. Gott). Ebenſo hat G, wohl auch nur aus ſtiliſtiſchen Gründen (wegen des [kollektiven] Singulars „Prieſter“ in V. 31[a]), in V. 31[b] das pluraliſche Suffix „ihren [Teil]“, das L (illis) und S genau wiedergeben, durch das ſingulariſche „den Anteil ihm“ (*αὐτῷ*) erſetzt. — [c] Adler lieſt לחם אברים, Lévi לחם אִשִּׁים, was dadurch indirekt beſtätigt wird, daß G es als אָשָׁם geleſen hat (was er durch *πλημμελείας* wiedergiebt). Aber man kann in dem Facſimile noch erkennen, daß es לֶחֶם אֱלֹהִים heißt, welche Bezeichnung des Opfers ſich auch dadurch empfiehlt, daß ſich der Ausdruck im A. T. (Lev. 21, 8. 17, vgl. Mal. 1, 7 „der Tiſch Jahwes“) analog den anderen vorfindet. Die Lücken hat Lévi richtig ergänzt zu תְּרוּמַת יָד (Bezeichnung der „Hebekeule“ in Deut. 12, 6. 11. 17), wie S („die Erſtlinge der Hände“; ſonach fehlt in S V. 31[d], während man bisher das Äquivalent von V. 31[cd] in S als eine Zuſammenziehung daraus anſehen mußte) und G „die Schenkelgabe“ (nicht etwa: „die Gabe der Arme“, wie Lévi anzunehmen ſcheint) beſtätigen, und zu זִבְחֵי צֶדֶק „rechte Opfer“ (wie Deut. 33, 19. Pſ. 4, 6; 51, 21), was G durch *θυσίαν ἁγιασμοῦ* wiedergiebt. — [d] Nach G und S ergänze lieber mit Lévi den Imperativ הוֹשֵׁט (ſtatt הוֹשִׁיט, Adler). Für בִּרְכָתְךָ hat L propitiatio et benedictio tua, wie ja L nicht ſelten neben der eigentlichen Lesart auch noch deren Variante aufnahm (vgl. Apokr. S. 249). Ob aber propitiatio auf eine ſchlechte Lesart des Urtextes (כַּפָּרָתְךָ?) zurückgeht, wie Lévi meint, iſt ſehr zweifelhaft. — [e] Zum Sinn vgl. Apokr. S. 282, Anm. [1]. Da der Text völlig durchſichtig

iſt, ſo erklärt ſich die konforme Abweichung von G und S am Anfange von V. 33[a] nur ſo, daß ſie beide in ihrem Texte חֵן ſtatt חֶן laſen. Lévi findet es mit Recht bemerkenswert, daß die Kategorieen der Pflichten der Barmherzigkeit, die im Talmud (Sota 14[a]; vgl. Bereschit Rabba 96) empfohlen werden, hier bereits mit rabbiniſch klingenden Worten empfohlen werden, obwohl man dem Wortlaute von H gegenüber nach dem Sinne und Zuſammenhange keinen Grund zur Verdächtigung hat (vgl. den ähnlichen Fall mit 42, 4[a] und dem Terminus מִחָה; ſ. Apokr. S. 439, Anm. [g]). — [f] Das Hithpaʿel הִתְאַחֵר (nicht im A. T.; genau entſpricht אשתוהר bei S) mit מִן bildet eine Art Constructio praegnans; denn es bedeutet (auch nach dem aram. Sprachgebrauche) eig. „hintanbleiben“ (gewöhnlich = „zögern“), hier mit מִן ſ. v. a. „ſich einer Pflicht (durch Hintanſetzung) entziehen“. — [g] Was H bietet: אַל־תֵּשֵׂא לֵב מֵאוֹהֵב, könnte bedeuten: „Verſage das Herz nicht dem Freunde“ (נָשָׂא i. S. v. „wegnehmen“, wie z. B. Gen. 40, 19 obj. ראשׁ); aber G und S gehen in V. 35, ganz in Übereinſtimmung mit der talmudiſchen Klaſſifikation, zu der Pflicht, Kranke zu beſuchen, über, wodurch H als fehlerhaft erwieſen wird. Lévi ſchlägt darum vor zu leſen: אַל־תֵּשֵׂא לְבַקֵּר כּוֹאֵב, was in der Hauptſache ſicher das Richtige trifft, da בַּקֵּר auch ſchon Ez. 34, 11 f. i. S. v. „nach etwas ſehen, ſich deſſen annehmen“ (wie althebr. פָּקַד) vorkommt. Es fragt ſich nur, ob man nicht einfach תֵּשֶׁה leſen ſoll (da die Schreibung נָשָׂא im A. T. nur für die Bedeutung „leihen“ vorkommt) und ob man für כּוֹאֵב, das nach dem Syriſchen allerdings im aram. Sprachgebrauche ſ. v. a. „Kranker“ bedeutet, obwohl dieſes dem אוהב ſehr ähnlich iſt, nicht beſſer דָּוֶה „ſiech“ (vgl. Lev. 15, 33, wiewohl dort von einer Frau) leſen ſoll, weil der Text ſicher im ganzen in Unordnung gekommen war (weshalb man auf die große Ähnlichkeit von כואב und אוהב nicht beſonderen Wert zu legen braucht), und weil ſich das Eindringen von אוֹהֵב „Freund“ recht gut durch das parallele תְּאֶהֱב erklärt, indem ein Abſchreiber annahm, der Siracide habe für die gute That (wie ſo häufig) analogen Lohn verheißen. Sollten aber G und S, die beide das Gleiche bieten: „Laß dich's nicht ver=

drießen", wörtlich überſetzt haben, ſo wäre als urſpr. Textwort אַל־תָּנֵא (vgl. הֵנִיא „ſich weigern" Pſ. 141, 5) vorauszuſetzen. — [h] = מַעֲשֶׂיךָ „Handlungen", was S wörtlich, G aber frei durch λόγοις (= „bei allen deinen Dingen") wiedergiebt. Am Schluſſe haben G und S „ſündigen", H etwas prägnanter: אַל־תַּשְׁחֵת (הִשְׁחִית wie z. B. Deut. 4, 16).

---

8 1 Streite nicht mit einem großen Herrn —
warum ſollſt du wieder in ſeine Hand fallen [a]?
Streite nicht mit einem, der hartnäckiger [b] iſt als du —
warum ſollſt du in ſeine Hand fallen?
2 Unternimm [c] nichts gegen einen Mann, 'der viel Geld hat' [d],
damit er nicht deine Einlage aufkaufe [e] und du zu Grunde gerichtet werdeſt.
Denn viele hat das Gold übermütig gemacht [f],
und der Reichtum bringt das Herz der Fürſten auf Abwege.
3 Zanke dich nicht mit einem zungenfertigen Manne [g]
und lege zu dem Feuer nicht [noch] Holz zu.

---

4 [h] Spöttele nicht [zuſammen] mit einem thörichten Manne,
damit er nicht den Fürſten verächtlich begegne.
5 Schmähe nicht einen Mann, der von Frevelthat ſich bekehrt hat [i]:
denke daran, daß wir alle ſchuldig ſind.
6 Bringe nicht jemanden in Verlegenheit, '. .' [k] der alt geworden iſt;
denn [auch] wir werden den Greiſen zugezählt werden.
7 Empfinde nicht Genugthuung darüber, wenn einer ſtirbt [l];
denke daran, daß wir alle dahingerafft werden.

---

8 Laß dir nicht entgehen [m] die Unterhaltung der Weiſen
und mit ihren Rätſelſprüchen 'beſchäftige dich' [n];
denn davon kannſt du Einſicht lernen,
damit du Fürſten aufwarten [o] kannſt.

9 Verſchmähe es nicht, wenn Greiſe hören laſſen [p],
was ſie gehört haben von ihren Vätern;
denn davon kannſt du dir Verſtand aneignen,
damit du zur Zeit, wo es nötig iſt, Antwort geben kannſt.

Kap. 8, 1—9. **Vom Verhalten im Verkehre mit Leuten verſchiedener Lebensſtellung und Lebensrichtung, zunächſt hinſichtlich der eigenen Perſönlichkeit.** — [a] Mit Lévi iſt ſtatt עָלֶ[ו]יךָ יָ[ד]וֹ (= „warum ſoll ſeine Hand auf dich zurückfallen“), zu welcher Ergänzung Adlers der nötige Raum fehlt, zu leſen: עַל־יָדוֹ, was auch beſſer paßt. Lévi macht darauf aufmerkſam, daß G und S das (im Ms. A häufige, im Ms. B nur einmal vorkommende) לָמָּה immer ſo überſetzen, als ob (das aramäiſche) דִּלְמָא „damit nicht“ daſtände. Das Zeitwort שׁוּב iſt zunächſt überraſchend, inſofern man eher תִּפּוֹל erwarten ſollte (was G und S bieten; vgl. auch V. 1[d]); aber eben darum iſt תָּשׁוּב als urſprünglich anzuſehen, wie es denn auch prägnanter iſt, inſofern es bedeutet: „zurückkehren“ (i. S. v. „zurückgegeben werden“, wie ſonſt vom Böſen, was jmdm. vergolten wird, Pſ. 54, 7 Kt. und Spr. 12, 14 Kt.), d. h. „ihm wieder (= bei anderer Gelegenheit) in die Hände fallen“. — [b] Das Adj. קָשֶׁה bedeutet hier, wie oft im A. T. (zunächſt mit עֹרֶף Ex. 32, 9 u. o. oder לֵב Ez. 3, 7; aber auch ohne עֹרֶף Jeſ. 48, 4), ſ. v. a. „hartnäckig“; denſelben Sinn hat auch das ſyr. קשׁא. Die gleichfalls in beiden Sprachen ſich findende Verwendung von קשׁה bezw. קשׁא i. S. v. „grauſam, gewaltthätig“ (wie bei S in 8, 15[a] für אַכְזָרִי) kann an ſich ebenſo in Betracht kommen, ja ſie deckt ſich wohl noch mehr mit H („groß“) und G („mächtig“). Daß V. 1[cd] bei H nur Dublette von V. 1[ab] iſt, unterliegt keinem Zweifel; aber wir halten es auch für ausgemacht, daß die Dublette, wie nicht ſelten, von S abhängig iſt. In S muß man natürlich V. 1[a] und V. 2[a] תעצא ſtatt תכצא (= gehe [nicht] um“) leſen, weil G und H (ſ. u. betreffs תחרש) dies fordern. — [c] = אַל־תַּחֲרֹשׁ (vgl. die tropiſche Verwendung von חָרַשׁ „pflügen“ in der Phraſe חָרַשׁ רַע, רָעָה, einmal im parallelen Gliede mit obj. טוֹב, und mit עַל der Perſon wie hier, Spr. 6, 14; 14, 22; 3, 29). Aber G

und S ſowie der Zuſammenhang fordern ein Zeitwort des „Streitens“, weshalb Lévi תִּתְחַר zu leſen vorſchlägt (vgl. noch unten zu 11, 9 und die Zuſammenſtellung תַּחֲרָה וָרִיב 40, 5[b]), was G und S wohl laſen. Es fragt ſich aber doch, ob man nicht gewöhnt war, חָרַשׁ wegen der oben citierten Phraſe, auch ohne obj. רָע, i. S. v. „[Unheil] anſtiften“ zu verwenden. — [d] So nach dem Qrê לוֹ, während das Ktîb לא bei fehlendem לוֹ überhaupt nicht zu überſetzen iſt. (Vor דהבא in S iſt nicht etwa ein ד einzufügen.) — [e] G und S laſen מִשְׁקָלְךָ und fanden darin den Sinn: damit er nicht ſein Geld gegen dich in die Wagſchale werfe (ſ. Näheres Apokr. S. 282, Anm. [r]), indem ſie ſich vielleicht an eine ſtehende Redensart anlehnten. Aber auch der Text von H verdient Beachtung: מְחִיר findet ſich beim Siraciden nicht bloß in der auch im A. T. öfter gebrauchten Bedeutung „Kaufpreis“ (ſo Sir. 6, 15), ſondern auch in der allgemeinen Bedeutung „Geld“ (ſo 42, 5 und 34 [31], 5[b]; vgl. 7, 18 und Apokr. S. 280, Anm. [1]); da nun anderſeits שָׁקַל nicht bloß „wägen“, ſondern auch „darwägen“ = „auszahlen“ bedeutet, ſo würde ſich für den Text von H folgender Sinn ergeben, und zwar entweder (nach G und S) in aktiver Faſſung: „damit er nicht dein Geld auszahle“ (יִשְׁקֹל), oder in paſſiver Faſſung: „damit nicht dein Geld ausgezahlt werde“ (יִשָּׁקֵל), zu welch letzterer das (freilich bei G und S fehlende und darum vielleicht ſekundäre) Schlußwort וְאָבַדְתָּ „und du [ſo] ruiniert werdeſt“ beſſer paßt. Was die Phraſe bedeutet, können wir nur erraten; gemeint ſein könnte, daß der Reiche den, dem er übel will, dadurch ſchädigt, daß er ſeine Einlage zu einem Geſchäft bez. zu einer Unternehmung in dem Momente aufkauft, wo ſie nutzbringend zu werden verſpricht, indem zugleich der Ausgekaufte nicht die Möglichkeit hat, ſein Geld ſogleich wieder nutzbringend anzulegen. Oder aber, wenn wir an die durch die aſſyriſchen Kontrakttäfelchen (Keilinſchriftl. Bibliothek IV, S. 126 und 168) uns überlieferten Zinsverhältniſſe denken, ſo könnte gemeint ſein, daß ein Kapital, das nach üblichem Kontrakt (zunächſt zinslos, nach einer gewiſſen Friſt mit hohem Zinsfuß) in der Vorausſicht ausgeliehen iſt, daß es nach Überſchreitung der Friſt hohe Zinſen bringe, in dem Momente

ausgezahlt wird, wo der Zinsgenuß anfangen würde. Da aber G und S משקלך laſen, ſo iſt es auch denkbar, daß מחירך ſekundär iſt, und zwar hervorgerufen dadurch, daß der Abſchreiber an Hiob 28, 15 ולא ישקל כסף מחירה dachte (vgl. z. B. den analogen Fall Sir. 7, 5). — [f] Das Zeitwort פָּחַז (aram. פְּחַז) findet ſich im A. T. in der Bedeutung „leichtfertig ſein“ Richt. 9, 4; Zeph. 3, 4; hier iſt davon das Hiphil gebildet: = „leichtſinnig machen“; vgl. zum Sinne des Verſes Sir. 34 [31], 6. In V. 2^{d} ſteht יִשְׁגֶּה wie Pſ. 119, 10. — [g] Wörtl. „Mann der Zunge“, was G wortgetreu durch γλωσσώδης (L. linguatus), S ſinngemäß durch פכנא „geſchwätzig“ wiedergiebt. Das Zeitwort iſt als Niphal, = אַל־תִּנָּץ, zu vokaliſieren (vgl. talmud. Ithpe. bezw. Hithpa. bei Levy, NhWB. III, 427 f.). — [h] In V. 4^{a} liegt die Schwierigkeit an dem Zeitwort, ſchon inſofern als G, S und H voneinander abweichen und ſich die Abweichungen auch nicht aus einer gemeinſamen Wurzel erklären laſſen: S הצא „ſtreite“ (wie in V. 3^{a}) iſt wohl ſekundär, und worauf G πρόσπαιζε „ſcherze“ zurückgeht, läßt ſich ſchwer ſagen. Aber auch [אַל־]תַּרְגֵּל ſelbſt iſt ſchwierig, weil die Bedeutung nicht feſtſteht; Adler überſetzt: „Be not familiar“, aber dieſe Bedeutung läßt ſich aus der gewöhnlichen rabbiniſchen Bedeutung von הִרְגִּיל „verleiten“ (eig. „jemanden an etwas gewöhnen“: ſ. Levy, NhWB. IV, 423) nicht ableiten, wie ſchon Lévi richtig bemerkt hat; ſo bleibt nach dem altteſtam. רגל (Qal Pſ. 15, 3, Piʿel 2 Sam. 19, 28) nur die Möglichkeit, es in der Bedeutung „Mediſance treiben“ zu faſſen. V. 4^{b} ſchließt ſich dann ſo an: denn es könnte dir das ſchaden dadurch, daß er deine boshaften Bemerkungen über die Vornehmen weiterſagt, bez. daß er ſich durch dich daran gewöhnt, boshafte Bemerkungen auch gegen Hochſtehende auszuſprechen. Auch in V. 4^{b} weichen G und S von H ab und, während G wohl auf eine falſche Leſung (נֶכְדְּךָ? ſtatt נכבדים? nach Lévi) zurückgeht, könnte S uns den urſpr. Text erhalten haben, da der von ihm überlieferte Wortlaut vortrefflich in den Zuſammenhang paßt: „damit nicht die Vornehmen dich mißachten“, wozu dann allerdings die Faſſung Adlers von V. 4^{a} beſſer paſſen würde. Als Urtext wäre dann vorauszuſetzen: פֶּן־יְבַזּוּךָ נְדִיבִים, was (zumal

bei der Schreibung כ ſtatt ך; ſ. zu 3, 8[b]) dem vorliegenden Texte graphiſch ganz nahe ſteht. — [i] Es iſt nicht unmöglich, daß V. 5 eine (ſchon im hebräiſchen Wortlaute abgezweigte) Dublette von V. 6 iſt, inſofern man ſtatt שָׂב (einer Variante von יָשִׁישׁ) in V. 6 שָׂב las und dies durch נִפְשַׁע ergänzte; das חַיָּבִים in V. 5[b] (ſ. Levy, NhWB. II, 43) würde dann ſekundär ſein. Der Sinn von V. 5 ſpricht nicht gegen dieſe Vermutung; wäre ſie begründet, ſo müßte V. 4 zu V. 3 gezogen werden. — [k] Das וְ vor יְשִׁישׁ iſt natürlich (mit G und S) zu ſtreichen und nur מ zu אֱנוֹשׁ zu ergänzen; für mehr reicht auch der Platz nicht aus. Das Piel בַּיֵּשׁ (wie קַיֵּם von קוּם, ſo von באשׁ gebildet; ſ. G.-K. § 72[m]), eig. „beſchämen“, ſteht in demſelben abgeſchwächten Sinne, in welchem באשׁ Sir. 4, 20[b] und 42, 1[a] (ſ. zu 4, 20) ſteht: = „ſich genieren“, weshalb das Piel als Causativum die Bedeutung „in Verlegenheit bringen“ hat. Das Zeitwort in V. 5[b] iſt natürlich נִכְּרָה zu vokaliſieren. — [l] Wörtl. „Brüſte dich (הִתְהַלֵּל wie z. B. 1 Kön. 20, 11) nicht gegenüber einem Verſcheidenden“. — [m] Wörtl. „Gieb nicht auf“; נָטַשׁ wie z. B. Ex. 23, 11 „[ein Grundſtück] unbenutzt (d. h. brach liegen) laſſen“. — [n] Nach dem altteſt. Sprachgebrauche, wo רִטֵּשׁ i. S. v. „zerſchmettern“ (vgl. targ. רְטַשׁ „verſtoßen, hinwerfen“), könnte התרטש in abgeſchwächter Bedeutung (wie z. B. באשׁ und בַּיֵּשׁ, ſ. o. zu V. 6[a]) ſ. v. a. „durch etwas ſich (aufrütteln =) anregen laſſen“ bedeuten. Aber nach G „beſchäftige dich“) und S („ſtudiere“) wird anders zu leſen ſein (etwa הִתְדָּרֵשׁ?, nach Analogie des aramäiſchen Sprachgebrauchs, der freilich ſonſt nicht nachzuweiſen iſt). — [o] Nach unſerer Stelle muß man nun auch Sir. 38, 3[b] H überſetzen: „und den Fürſten darf er aufwarten“ (vgl. הִתְיַצֵּב לִפְנֵי Spr. 22, 29 und ſ. zu Sir. 38, 3). Eventuell könnte man das לְ mit S („zur Zeit, wo“) hier auch ſo faſſen: „wenn du … aufwarteſt“ (vgl. z. B. לִפְנוֹת עֶרֶב Gen. 24, 63); bei dieſer Faſſung iſt die Parallele mit dem Sinne von V. 9[d] vollkommen. — [p] Wörtl. „bei dem Vortrage der Greiſe“; doch fragt es ſich, ob man nicht שְׁמוּעָה leſen ſoll, da שְׁמִיעָה (als Form des Nomen actionis des Qal; ſ. D. Strauß, Sprachliche Studien zu den hebr. Sirachfragmenten, S. 41) eigentlich nur „das Hören“ bedeuten

kann. Oder ſoll man nach 38, 25[d] טִעָה „Geſpräch, Unter=haltung" leſen?

---

10 'Blaſe nicht hinein' [a] in die Kohlen des Gottloſen,
damit du nicht in ſeiner Feuerflamme verbrenneſt.
11 Sei nicht verlegen [b] gegenüber einem Spötter,
ſo daß du ihn gewiſſermaßen als deinen [heimlichen] Auflaurer anſtellſt.

---

12 Leihe nicht einem Manne, der mächtiger iſt als du;
und wenn du ihm geliehen haſt, ſo betrachte es als verloren [c].
13 Leiſte nicht Bürgſchaft über dein Vermögen [d],
und wenn du gebürgt haſt, ſo nimm an, daß du es bezahlen mußt.

---

14 Führe keinen Rechtsſtreit [e] mit einem Richter;
denn, ſo wie er es wünſcht, wird man ihm Recht ſprechen [f].
15 Mit einem Tollkühnen wandre nicht zuſammen,
damit du nicht dein Unglück [dir] erſchwereſt [g];
denn er wird gerade drauf [h] losgehen
und durch ſeine Unbeſonnenheit wirſt du zu Grunde gehen.
16 Einem Zornmütigen tritt nicht mit kühner Stirn ent=gegen [i]
und fahre nicht mit ihm auf der Straße;
denn etwas Geringfügiges iſt in ſeinen Augen [k] Blut=vergießen
und, wo es keinen Helfer giebt, wird er dich umbringen.

---

17 Mit einem Thoren beſprich nichts Geheimes [l];
denn er vermag nicht dein Geheimnis zu verbergen.
18 Angeſichts eines Fremden thue nicht, was verborgen bleiben ſoll [m];
denn du weißt nicht, was er ſchließlich [n] anſtellen wird.

19 Jedwedem Menſchenkinde [o] offenbare nicht dein Herz
und banne [p] nicht [dadurch] das Glück von dir weg.

Kap. 8, 10—19. Von den Pflichten gegen andere. — [a] Der Sinn, den das Zeitwort nach G und nach dem Zuſammenhange haben muß, kann nicht in צָלַח „eindringen“ ꝛc. (auch nicht mit בְּ konſtruiert) liegen. Alſo muß man anders leſen. Nach G läge es nahe, das Qal oder Hiphil von יצת „anzünden“ (mit בְּ Jeſ. 9, 17 Qal und Amos 1, 14 u. ö. Hiphil) als urſpr. Textwort anzuſehen: אַל־תִּצַּת oder אַל־תַּצֵּת. Aber nach Perles ergiebt ſich aus S, daß dieſer, wegen ſeiner Verwechſelung mit תֵּחַד, jedenfalls תַּחְתֶּה (von חָתָה; ſ. Näheres Apokr. S. 283, Anm. [o]) las, i. S. v. „anzünden“ (da die miſchniſch-talmudiſche Bedeutung von חתה „herausſcharren“ ſekundär iſt, von מַחְתָּה „Kohlenpfanne“ abgeleitet), was wohl nur eine Variante des urſpr. Textwortes תִּפַּח (aus dem ſich auch die Verſchreibung zu תצלח in H begreifen läßt) war, was dem Sinne nach am beſten paßt (vgl. auch נָפַח בְּאֵשׁ „das Feuer anblaſen“ Jeſ. 54, 16; Ez. 22, 21). Intereſſant iſt aber dies, daß S noch eine zweite Variante zum Urtext vor ſich gehabt haben muß; denn aus ſeiner Überſetzung: „Sei nicht der Kompagnon des vollendeten Frevlers“, geht hervor, daß er ſtatt תַּחֲלֹת (wie natürlich für בחלת, = „bringe nicht hinein in das Beſitztum des G.“?, zu leſen iſt) las גּוֹמְרֵי, bezw. im kollektiven Singular גומר (vgl. das denominative גִּמֵּר „zu Kohlen verbrennen“ Sir. 43, 4[c] H) und dies mit גָּמוּר „vollendet“ verwechſelte. — [b] Das Zeitwort זוח hat im Aramäiſchen (und Arabiſchen) die Bedeutung „ſich wegrücken“, ſo daß zunächſt zu überſetzen iſt: „Zieh dich nicht von dem Spötter zurück“, nämlich weil er ſonſt, wie aus dem Hinterhalte, Schlechtes von dir redet, wie V. 11[b] nach Lévi zu faſſen ſei, wozu jedoch das לְפָנֶיךָ nicht paßt. Ob aber זוח nach talmud. Hiphil הֵזִיחַ (Levy, NhWB. I, 521) bedeuten könnte: „ſei nicht ſtolz ꝛc.“ (wozu לִפְנֵי לֵץ geleſen werden müßte), erſcheint zweifelhaft; es würde dies aber zu der Leſung לְפִיךָ in G (ſtatt לפניך in S und H, ſ. Apokr. S. 283, Anm. [q]) paſſen. Wir haben, um dem Wortlaute von V. 11[a] und [b] gerecht zu werden, זוח i. S. v. „ängſtlich, verlegen ſein“ (eig. „ſich zurückziehen“, deshalb mit מִפְּנֵי

konſtruiert) gefaßt, was für den Doppelzeiler folgenden acceptablen Sinn ergiebt: zeige dich dem Spottvogel gegenüber nicht verlegen, weil du dadurch ihn gewiſſermaßen anſtellſt, auf deine Verlegenheitsfehler im Verkehr mit ihm (deshalb לְפָנֶיךָ) heimlich (d. h. ohne daß er dichs merken läßt) aufzupaſſen. Lévi erinnert daran, daß die (im Urtext von H vielleicht noch entſprechendere) Stelle Spr. 22, 24 f. auch vor dem Rate, nicht zu bürgen, ſteht. — [c] Wörtl. „[ſo ſei] wie einer, der's verliert"; freilich erſcheint es zweifelhaft, ob הֱיֵה, das natürlich G und S ausdrücken, ſo ohne weiteres ſuppliert werden kann. Ganz analog iſt der Ausdruck in V. 13[b]. — [d] Lévi irrt, wenn er ſagt, יֶתֶר מִמְּךָ bedeute (nach dem Parallelismus): de celui qui a plus que toi; denn יֶתֶר iſt adv. wie in Jeſ. 56, 12; Dan. 8, 9, ſo daß der Sinn iſt: „mehr (in größerem Umfange) als du kannſt" (wie in G, vgl. Spr. 22, 27[a]: „wenn du nichts haſt, um zu bezahlen"). S hat wieder (wie in V. 12[a]): „dem, der mächtiger iſt als du"; da nun aber H hier nicht von S abhängig ſein kann, ſo müſſen wir annehmen, daß S entweder den Text nicht richtig leſen konnte oder (vielleicht irregeleitet durch V. 12[a]) nicht richtig verſtand. — [e] Vgl. נִשְׁפַּט „mit jem. rechten" Spr. 29, 9 u. o.; auch wie hier mit עִם Joel 4, 2. — [f] Der ganze V. 14 findet ſich auch als Dublette hinter 4, 27[cd] (dort nicht bei G und S), und zwar im Wortlaute unſerem Verſe bei S genau entſprechend (ſ. z. St.). Dagegen entſpricht 8, 14 bei G dem Texte von H, nur daß ſtatt כִּרְצוֹנוֹ (in 4, 27[d] iſt alſo כאשר zu ſtreichen) in G mit *κατὰ τὴν δόξαν αὐτοῦ* „gemäß ſeinem Anſehen" (רָצוֹן = „Huld") überſetzt iſt. V. 14 in H und G paßt beſſer zu V. 13, V. 14 in S (= 4, 27[cd] H) mehr zu V. 15 f. (Lévi). — [g] Das Hiphil הִכְבִּיד ſteht hier i. S. v. „ſchwer machen" (wie 1 Kön. 12, 10; Jeſ. 47, 6 mit Obj. „Joch"), d. h. „[das Unglück] ſchlimmer machen". S giebt den Gedanken durch ein Wortſpiel wieder: גברא קשיא (ſ. o. zu V. 1[c]) und Paʿel קשי, was auch ein gutes Hebräiſch ergeben würde (vgl. הִקְשָׁה vom Schwermachen des Joches 1 Kön. 12, 4; 2 Chr. 10, 4). Doch möchten wir daraus nicht den Schluß ziehen, daß H aus S ſtamme. — [h] Wörtl. „gerade vor ſein Angeſicht hin"; ſo bei H und S, wogegen G hier die ſehr matte

(vielleicht nur nach dem Zuſammenhange geratene) Wendung hat: „er wird nach ſeinem Willen handeln“. — [i] = אַל־תָּעֵז מֵצַח (wie Spr. 7, 13, wo es mit פָּנִים, und Spr. 21, 29, wo es mit בְּפָנָיו ſteht); G und S leſen מַצָּה „Streit“ ſtatt מֵצַח und ſtatt des Zeitworts תעיז entweder אַל־תָּעִיר (ſo wohl G; bez. אַל־תִּנַּצֵּה nach Lévi) oder nach der Figura etymologica eine Form von נצה „ſtreiten“ (ſo wohl S). Das Subſt. בַּעַל אַף iſt durch G geſichert; S hat dafür wieder (wie in V. 11[a]) „ein Miſſethäter“ (גברא עולא). Wahrſcheinlich war ſein Text wieder ſchwer lesbar, da er auch in V. 16[b] ſtatt תִּרְכַּב (G „wandere“) תָּרִיב las. Der Text von H hat in beiden Fällen als urſprünglich zu gelten. Ob man umgekehrt nach G („Wüſte“) und S („wüſte Gegend“) מִדְבָּר ſtatt דֶּרֶךְ leſen ſoll, wie Lévi vorſchlägt, läßt ſich nicht entſcheiden, obwohl „in der Einſamkeit die Gefahr größer iſt.“ — [k] Vgl. נָקֵל בְּעֵינֵיכֶם 1 Sam. 18, 23 u. ſ. Der Plural דָּמִים, = „gewaltſam vergoſſenes Blut“, wie Sir. 9, 9[d] H (vgl. Apokr. S. 285, Anm. [t]) und 22, 24[b] (*αἵματα*); S hat dafür: „dein Blut“. — [l] Das Zeitwort הִסְתַּיֵּד ſteht, als Denominativ von סוֹד „Geheimnis“, hier in ſeinem eigentlichen Sinne, d. h. = „ſich geheim beſprechen“ (vgl. arab. sâda und III. sâwada; ſyr. סְוָדָא und סוּוָדָא [heimliche] Zwieſprache), was S durch die Phraſe קטר רזא = „konſpirieren“ wiedergiebt; dagegen ſteht es Sir. 42, 12[b] H[r] (vgl. הִסְתַּיֵּד ib. H) und 7, 14[a] H (ähnlich dem ſyr. Paʿel סוד) i. S. v. „ſchwatzen“, = תָּשִׂיחַ, wie vielleicht 7, 14[a] dafür zu leſen iſt. — [m] Wörtl. „etwas Geheimes“ (רָז); S hat V. 18 ganz weggelaſſen (wohl, weil er רזא ſchon in V. 17 verwendet hat). — [n] = מָה יֵלֵד סופו (סופו wie in dem Citate aus Sir. 9, 9 in Aboth 1, 5; ſ. Apokr. S. 285, Anm. [t]), was man auch überſetzen könnte: „was ſein Ende (subj.) hervorbringen wird“; doch iſt es wohl geratener, סופו als accusativus adverbialis (wie z. B. יַהֲדִיר) zu faſſen und „er“ (der Fremde) als Subjekt zu יֵלֵד. Der Sinn bleibt ſich bei jeder der beiden Faſſungen gleich. — [o] = בָּשָׂר, eig. „Fleiſch“ (vgl. כָּל־בָּשָׂר Jeſ. 40, 6 u. o. im A. T.); vgl. die vollſtändige Redeweiſe „Fleiſch und Blut“ 14, 18[c] (ſ. Apokr. z. St.). H = S (לכל ברנשא) ſtimmen ganz mit G (wo jedoch *παντὶ ἀνθρώπῳ μὴ* nicht durch „niemandem“ zu überſetzen iſt) zu-

ſammen. S giebt ſtatt des bloßen לִבְּךָ (ſo auch G): „was in deinem Herzen iſt“. — [p] So der Text von H: אַל־תַּדִּיחַ; da aber הִדִּיחַ = „verſtoßen“ immer Perſonen (bezw. eine Herde) zum Objekt hat, ſo würde man in Erinnerung an die Stelle 2 Sam. 15, 14 eher erwarten: עָלֶיךָ הָרָעָה = „damit du nicht das Unglück über dich bringeſt“. Aber das Wort טוֹבָה iſt durch G und S geſichert, während G und S für תדיח anders laſen: S („damit er dir nicht den Dank ſchuldig bleibe“) vielleicht entweder נְחַיֵּב? (ſ. Apokr. S. 284, Anm. [o]) oder תְּשֻׁבַּח (mit Subjekt „Dank“), G („du wirſt nicht [ſchlechten] Dank dafür ernten“) aber wohl תַּשִּׂיג „du wirſt erlangen“ (wie 35 [32], 14[d]) oder תָּפִיק „du wirſt bekommen“ (wie 4, 12 und 35 [32], 15[a]). Jedenfalls war der Text ſchon für G und S ſchwer lesbar.

---

1 Sei nicht eiferſüchtig gegen die Frau [a], die dir am Buſen ruht, 9
damit ſie nicht etwas Schlimmes lerne zu deinem [eigenen] Schaden [b].
2 ‘Gieb’ [c] dich nicht ſelber ganz [in die Gewalt] deiner Frau hin,
daß du ſie dir über den Kopf wachſen läſſeſt [d].
3 Mache dich nicht an eine fremde Frau heran [e],
damit du nicht in ihre Schlingen falleſt.
Laß dich nicht mit einer Buhldirne in vertraulichen Verkehr ein,
damit du dich nicht durch ihre Überredungskünſte fangen läſſeſt [f].
4 Mit ‘einer Harfenſpielerin’ [g] ſchlafe nicht zuſammen,
damit dich die Leute nicht verſengen mit ihren zweiſchneidigen Redensarten [h].
5 Eine Jungfrau ſollſt du nicht [genau] betrachten,
damit du nicht ihrethalben mit Geldſtrafen behaftet werdeſt [i].
6 Laß dich nicht mit einer Buhldirne ein [k],
damit du nicht um dein Hab und Gut kommeſt [l],

7 [m] ſo daß du zum Narren wirſt, um dir [ihren] Anblick zu verſchaffen
und hinten um ihr Haus ʻherumſtreicheſtʼ.
8 [n] Verhülle das Auge vor [o] einer anmutigen Frau
und blicke nicht auf eine Schönheit hin, die nicht dein iſt.
Durch ein Weib [p] ſind viele zu Grunde gerichtet worden
und ebenſo verſengt ihre Liebe [auch jetzt noch] ʻwieʼ Feuer [q].
9 Mit einer verheirateten Frau [r] ſchmauſe nicht
und ſitze nicht mit ʻihrʼ [s] trunken zu Tiſche,
damit ſich nicht das Herz ihr zuneige [t],
und du mit Blutſchuld [u] hinabgleiteſt zur Unterwelt.

Kap. 9, 1—9. Vom Verhalten gegen Frauen. — [a] Zum Ausdrucke vgl. Num. 5, 14; und betreffs „Weib deines Buſens“ Deut. 13, 7. 28, 54. — [b] Wörtl. „gegen dich“; S paraphraſiert רָעָה durch „ſchlimmen Rat“ (eig. „Kenntnis“), wogegen G, wenn er (unter Umkehrung der Konſtruktion) überſetzt: „gieb ihr nicht ſchlimme Lehre“, durch „Lehre“ nur das Zeitwort תְּלַמֵּד wiedergiebt, das er vielleicht תִּלָּמֵד las: „damit du nicht dir zum Schaden Schlimmes lehreſt“. — [c] Statt תְּקַנֵּא, das irrtümlich aus V. 1[a] herübergenommen iſt, muß man nach V. 6[a] תִּתֵּן leſen. — [d] Wörtl. „daß du ſie auf deine Hügel ſteigen läſſeſt“, was S wiedergiebt durch: „daß du ſie herrſchen läſſeſt über alles, was dir gehört“. Daß aber S damit eine ihm geläufige hebräiſche Redensart wiedergeben wollte, geht, wie Lévi richtig bemerkt hat, daraus hervor, daß S 46, 9[c] die hier allerdings nicht bildlich zu verſtehende Redeweiſe: „indem er ʻihnʼ das Hochland betreten ließ“, auf ganz analoge Weiſe überſetzt: „indem er ihn zum Herrſcher machte über die Kraft der Erde“. Sonach wird auch die Überſetzung von G: „daß ſie emporſteigt zu deiner Kraft“ (ἐπὶ τὴν ἰσχύν σου), freie Wiedergabe des Sinnes der bekannten Phraſe ſein, die wir darum mit einer deutſchen volkstümlichen Redensart wiedergegeben haben. — [e] Die Wendung קָרַב אֶל אִשָּׁה (dafür 41, 22[b] הִתְקָרֵב = altteſt. נִקְרַב Ex. 22, 7. Joſ. 7, 14) wird hier, wie Gen. 20, 4. Lev. 18, 14. Jeſ. 8, 3 von dem geſchlechtlichen Umgange mit einer Frau zu verſtehen ſein.

S giebt es frei durch „ſich unterhalten, umgehen“ wieder, L durch ne respicias, was nicht notwendig auf den parallelen Stichos 41, 22 [L 25 u. 27][a] (הַבִּיט) zurückzugehen braucht, da es auch bedeuten kann: „kümmere dich nicht um“ (vgl. scrutari für התקרב a. a. O.); nur G (ὑπάντα = „ſuche nicht die Begegnung mit“ ꝛc.) wird auf eine andere Leſung, אַל-תִּקְרָה, zurückgehen. Der Doppelzeiler iſt im Talmud, Sanhedrin 100[b] und Jebamoth 63[b], citiert; doch iſt V. 3[a] durch V. 8[a] H erſetzt und in V. 3[b] ſteht תִּלָּכֵד, wie in V. 3[d], für תִּפּוֹל (vgl. לקח i. S. v. „fangen“ Spr. 6, 25[b]). — [f] Der Doppelzeiler V. 3[cd] iſt eine Dublette; es fragt ſich nur, ob von V. 3 oder, wie Lévi ſchließlich meint, von V. 4, hauptſächlich wegen ſeiner Faſſung von V. 4[b], welchen Stichos er überſetzt: „daß ſie dich nicht verbrennen mit ihrem Munde“, indem er es in Parallele ſetzt zu V. 4[b] S, den er (unter Leſung von הוקדך ſtatt des ganz befriedigenden תובדך „ſie dich zu Grunde richte“) überſetzt: daß ſie dich nicht verzehre mit ihren Geſprächen“ (doch iſt יקד Afel nicht = „consumer“). Aber ebenſo wie die Faſſung von V. 4[b] nicht annehmbar iſt (ſ. u. z. St.), ſo findet ſich auch das Wort „Sängerin“ nur in V. 4[a] bei S, nicht aber bei H, und ſowohl das Textwort von G, ἐνδελέχιζε „ſei [nicht] lange zuſammen“, als auch das (von mir ſelbſt in Apokr. S. 285, Anm. [d] nach S vorgeſchlagene und von Lévi adoptierte) ἀδολέσχει „ſchwatze [nicht“], ſowie dieſe Wendung bei S ſelber ſcheinen nur Euphemismen für דְּמַךְ „ſchlafen“ in H (an deſſen aramäiſcher Färbung man doch keinen Anſtoß nehmen darf) zu ſein. Wir halten darum doch V. 3[cd] in H für eine Dublette von V. 3, deren erſter Stichos allerdings durch den Wortlaut von V. 4[a] in S beeinflußt ſein wird. Betreffs הִסְתַּפֵּד in V. 3[c] ſ. o. zu 8, 17[a]; das ſchwierige Wort בלקוחיה iſt, wegen der graphiſchen Ähnlichkeit ſowie wegen der Parallele zu בִּמְצוֹדוֹתֶיהָ in V. 3[b] (vgl. Koh. 9, 12), wohl in בִּלְקָחֶיהָ „durch ihre Überredungen bezw. Überredungskünſte“ (vgl. לֶקַח Spr. 7, 21) zu verändern, während der Vorſchlag Lévis, בַּחֲלַקּוֹתֶיהָ „durch ihre Schmeicheleien“ (vgl. Spr. 6, 24) zu leſen, ſich durch den ebenſo klaren wie paſſenden Ausdruck empfiehlt. Bemerkt ſei noch, daß V. 3[d] mit V. 4[b] in G zuſammenſtimmt, welch

letzterer Stichos aber angeſichts der prägnanten Faſſung von V. 4[b] in S und H ſekundär ſein wird. — [g] Statt des Plurals מְנַגְּינֹת (sic) iſt der Singular מְנַגֶּנֶת zu leſen, worauf noch das י als (fehlerhafte) Mater lectionis des Segol von נ hinweiſt. Die pluraliſche Vokaliſation iſt nämlich nur eine Folge der falſchen Faſſung von יִשְׂרְפוּךְ in V. 4[b], als deſſen Subjekt man die Harfenſpielerinnen anſah, während als Subjekt gemeint iſt: „man“ (= die Leute). Das Zeitwort דְּמַךְ „ſchlafen“ wird wohl urſprünglich, die Zeitwörter in G und S aber Abſchwächungen ſein (ſ. o.). — [h] Der reduplicierte Plural von פֶּה, פִּיפִיּוֹת, findet ſich Pſ. 149, 6. Jeſ. 41, 15 i. S. v. „doppelte Schneiden“; es iſt deshalb kaum anzunehmen, daß er nur ſ. v. a. „Mund“ bedeute, vielmehr könnten damit recht gut die ſcharfen und ehrabſchneidenden Redensarten der Spötter (vgl. z. B. Pſ. 10, 7; 15, 3) gemeint ſein, denen der anheimfällt, der ſich mit Harfenſpielerinnen einläßt. — [i] Wörtl.: „damit du nicht verſtrickt werdeſt (תִּוָּקֵשׁ, wie Jeſ. 8, 15 u. ſ.) in ihre Geldſtrafe“ (עֹנֶשׁ wie Spr. 19, 19; die Schreibung ענשיה ſchwankt zwiſchen dem Singular עָנְשָׁהּ und dem Plural עֳנָשֶׁיהָ, den G wiedergiebt); zur Sache vgl. Apokr. S. 285, Anm. [g]. G überſetzt ſo, daß man als ſeine Textvorlage לְעָנְשָׁהּ erwarten müßte: „damit du nicht in Sünde verfalleſt (נוֹקַשׁ = „verführt werden“, wie Deut. 7, 25) zu ihren Strafgeldern“; auch S verſtand נוֹקַשׁ ſo, kannte aber nicht die Bedeutung von ענש und gab es durch פרניתא = $\varphi\varepsilon\rho\nu\acute{\eta}$, „Mitgift“ wieder: „damit du nicht verurteilt werdeſt zu [der Zahlung von] ihrem doppelten Kaufpreis“ (מֹהַר; ſ. Apokr. a. a. O.), wobei das בְּ durch תתחיב (mit dem es als Beth pretii, eig. = „um“, verbunden wird) bedingt iſt, weshalb auch S לְ geleſen haben könnte. — [k] Wörtl. „Gieb nicht deine Seele (d. h. dich) hin“, wie o. V. 2[a] — [l] Lévi wird recht haben, wenn er meint, daß der Abſchreiber (nicht der Verfaſſer) an Num. 36, 7 gedacht hat, als er פֶּן־תָּסוֹב אֶת־נַחֲלָתֶךָ ſchrieb, und daß dies תָּסֵב (als kauſatives Hiphil, das aber in dieſem Sinne nicht nachzuweiſen iſt) heißen müßte. Er ſchlägt dafür תְּאַבֵּד (vgl. Spr. 29, 3) vor, was auch G und S wiedergeben; aber תסוב läßt eher auf תַּעֲזוֹב ſchließen, das auch einen guten Sinn giebt (wörtl. „daß du dein Eigentum [fahren] laſſen

mußt“). — [m] Nach Lévi lautete die Textvorlage von G und S: לְהִתְנַבֵּל בִּמְבוֹאֵי עִיר וּלְשׁוֹטֵט בִּרְחֹבוֹתֶיהָ, und die Abweichungen des G von dieſem Texte erklären ſich ſo, daß er אַל־תִּתְבּוֹנֵן nach V. 5[a] (und nach dem Zuſammenhange) ſtatt להתנבל und בְּחָרְבוֹתֶיהָ ſtatt ברחובותיך las, die von S aber durch Verleſung von שוטט zu (aram.) שטר „Aufzeichnung, Liſte“ und von רחובות zu (aram.) [ר]חובות (ſ. Apokr. S. 285, Anm. [m]), ſo daß ſich für ihn der Sinn ergab: „und zu [ſein in] der Schuldenliſte“ (bezw. „in der Liſte der [Polizei=]Vergehungen“), den er durch תתכתב „daß du nicht aufgeſchrieben werdeſt“ ſinngemäß ergänzte. Dabei iſt nur die Annahme zu beanſtanden, daß מְבוֹאֵי עִיר nach 14, 22[b] H als gewöhnliches Wort für „Straßen der Stadt“ angeſehen wird, während es doch dort i. S. v. „Beſuche“ (eig. „Hineingänge“) ſteht. Aber dieſe Textvorlage möchte ich nun durchaus nicht als den Urtext anſehen, zumal gerade das charakteriſtiſche לְהִתְנַבֵּל „ſich zum Narren machen“ durch ותצטער bei S (= „und daß du dich nicht verächtlich machſt“) beſtätigt wird; denn wenn Lévi meint, daß עיר zur Entſtehung von עיניך Anlaß gegeben habe und חרבתיה zu אחר ביתה geworden ſei, ſo iſt natürlich auch das Umgekehrte möglich. Aber nach Verbeſſerung des ולשוטט zu וּלְשׁוֹטֵט iſt der Text in Ordnung, und die Abweichung von G und S „in den Straßen der Stadt“ geht deutlich auf die Leſung בִּרְחֹבוֹת für אחרבית zurück, indem man das Wort an Stelle des (entweder nicht verſtandenen oder unleſerlichen) במראה in V. 7[a] einſetzte, in V. 7[b] aber durch zwei verſchiedene Varianten, חרבות in G und das zu שטר (= שטט) paſſende חובות in S, erſetzte. Das allerdings nicht ohne weiteres verſtändliche בְּמַרְאֵה עֵינֶיךָ bedeutet: „durch (bezw. „um“) den Anblick deiner Augen“, d. h. dadurch, daß du dir den Anblick (durch dein Umherſchweifen) verſchaffen willſt (bezw. um den Preis [= בְּ pretii] des Anblickes ꝛc.). — [n] V. 8 f. ſind im Talmud, Sanhedrin 100[b] und Jebamoth 63[b], citiert, und zwar in folgender Ordnung der Glieder und mit folgenden Abweichungen von unſerem Text: der 1. Stichos = V. 8[a], der 2. = V. 3[b] (ſ. o. z. St.), der 3. (אַל־תֵּט אֶצְלָהּ לִמְסוֹךְ עִמָּהּ יַיִן וְשֵׁכָר „laß dich nicht neben ihr nieder, um mit ihr Wein und Rauſchtrank zu miſchen“) = V. 9[ab]

(vgl. noch V. 9^{c}) und der 4. (כִּי בְתֹאַר אִשָּׁה יָפָה רַבִּים הָשְׁחָתוּ „denn durch die Geſtalt eines ſchönen Weibes ſind viele zu Grunde gerichtet worden“) = V. 8^{c}, und ſchließlich als 5. ein Citat aus Spr. 7, 26: וַעֲצֻמִים כָּל-הֲרֻגֶיהָ „und zahlreich ſind alle die von ihr Hingemordeten“. Dabei haben G und S in V. 8^{c} wohl wie das Talmudcitat geleſen: בתאור אשה (jedoch ohne יָפָה[!], da תֹּאַר־ beim Siraciden immer in der Bedeutung „ſchöne Geſtalt“ verwendet wird, ſ. Apokr. S. 443, Anm. [h] zu 42, 25^{b}; ſ. auch zu 36, 27^{a}), ohne daß man deshalb dieſer Lesart vor der von H, d. i. בְּעַד אִשָּׁה nach Spr. 6, 26^{a}, mit Lévi unbedingt den Anſpruch auf Urſprünglichkeit zuſprechen müßte, vielmehr nach vorhergegangenem אֵשֶׁת חֵן in V. 8^{a} gerade das bloße אִשָּׁה durchaus am Platze iſt. Dagegen muß man allerdings den Text von V. 9^{b} mit Lévi nach dem Talmudcitat verbeſſern; augenſcheinlich iſt durch einen Kopiſten, der בַּעֲלָה in V. 9^{a} fälſchlich als בַּעְלָהּ „ihr Mann“ las, עִמָּהּ zu עִמּוֹ (wie auch durch einen Talmudkopiſten im Citat) verändert worden. Aber den weiteren Text von V. 9^{b} braucht man nicht zu ändern, obwohl S („und nicht miſche mit ihr alten Wein“) dem Wortlaute nach mit dem Talmudcitat zuſammenſtimmt (wogegen G dem Sinne nach zu H paßt). Betreffs des Textes von V. 8^{d} ſ. u. Außer in dem an zwei Stellen überlieferten Talmudcitate findet ſich unſere Stelle, mit mancherlei Abweichungen, auch in Pirqe Abot 1, 5 citiert (bei Cowley-Neubauer XXVII^{b} nur der Anfang). Weiter iſt noch die merkwürdige Thatſache zu konſtatieren, daß ſich in S (deutſch ſ. Apokr. S. 285, Anm. [t] gegen Ende) eine doppelte Überſetzung von V. 9 findet, zuerſt ſogleich hinter V.7 (S^{1}) und dann wieder am richtigen Orte hinter V. 8 (S^{2}), und daß von dieſen beiden Texten der erſtere den Wortlaut des Talmudcitates (T), der letztere aber den des Citates in Pirqe Aboth (PA) wiedergiebt. Im einzelnen ſind in V. 9^{ab} folgende kleine Textabweichungen zwiſchen den Citaten im Talmud und in Pirqe Aboth und der Textvorlage von S anzumerken: 1) im V. 9^{a} überſetzt S^{1} אַל-תֵּט אֶצְלָהּ T durch: „mit einer Hausherrin [zuſammen] ſtemme nicht deinen Ellbogen auf“, was auf die Leſung אַל־תֵּט אַצִּילְךָ (vgl. ſyr. אצילא „Ellbogen“) zurückgeht (wenn nicht gar das Zeitwort

סָמַךְ „ſtützen" eine Wiedergabe des unmittelbar folgenden Zeit-wortes מָסַךְ iſt, indem dies zu סמך verleſen wurde, wogegen aller-dings dies ſpricht, daß auch מָסַךְ in V. 9[b] zum Ausdruck ge-bracht wird); in V. 9[b] giebt S[1] יַיִן וְשֵׁכָר frei durch „alten Wein" wieder, wie übrigens S עתיקא Num. 28, 7 für שֵׁכָר (anders in 34 [31], 25[b]; ſ. z. St.) eingeſetzt hat; — 2) während in V. 9[a] S[2] ganz wie אַל־תַּרְבֶּה שִׂיחָה PA überſetzt, ſcheint V. 9[b] S[2] auf eine Variante des eben citierten Textes zurückzugehen, ſofern das Afel תגר (von נגר) auf תַּמְשִׁיךְ (מָשַׁךְ „in die Länge ziehen", wie Hiob 24, 22; vgl. Sir. 35 [32], 17[b], ſ. z. St.) hinweiſt (indem שועיתא plur. wieder = שִׂיחָה iſt). V. 9[c] lautet bei S[1] und S[2] gleich; V. 9[d] differieren nur inſofern, als S[1] וחיב מותא „und als des Todes ſchuldig" und S[2] ובדמא חיבא „und mit ſchuldigem Blute" (d. h. mit Blutſchuld) überſetzt. Lévi ſchließt aus dieſer Doppelüberſetzung bei S, von denen nicht die eine aus G ſtammt, mit Recht, daß ſich zur Zeit der Ab-faſſung von S (alſo ſchon im 3. Jahrh. n. Chr.) derartige Varianten in einzelnen Sirach-Handſchriften vorfanden. — [o] Vgl. הֶעְלִים עֵינַיִם (mit מִן), oft im A. T., freilich meiſt in anderem Zu-ſammenhange (sc. um nicht zu helfen bezw. zu ſtrafen); am eheſten analog iſt die Stelle Ez. 22, 26. — [p] S. o. S. 254. — [q] G und S überſetzen beide ſo, daß die Liebe Subjekt iſt: G „und an ihr entzündet ſich Liebe wie Feuer", der alſo בָּהּ ſtatt בֵּן, אַהֲבָה ſtatt אֹהֲבֶיהָ, כְּאֵשׁ ſtatt בָּאֵשׁ las und תְּלַהֵט als Qal (oder תִּלָּהֵט Niphal; nicht im A. T.) faßte; S „und ihre Liebe brennt wie Feuer", der danach בֵּן gar nicht las (oder abſichtlich wegließ) und ebenſo כְּאֵשׁ vor ſich hatte und תלהט als Qal (oder Niphal) faßte. Da nun auch S das Suffix las, ſo leſen wir אַהֲבָתָהּ (Lévi) und mit G und S (und Lévi) כְּאֵשׁ (oder ſoll man אֹהֲבֶיהָ vokaliſieren? = „ſie verſengt ihre Liebhaber wie mit Feuer"; ſ. G.-K. § 118 [w]); תְּלַהֵט iſt Piel (= „anzünden, verſengen") mit zu er-gänzendem Objekt. — [r] = בְּעֻלָה (ſ. o. S. 254), wie Jeſ. 54, 1; 62, 4, vgl. בְּעֻלַת־בָּעַל (S אנתת גברא) Gen. 20, 3. Deut. 22, 22. Das Zeitwort טָעַם ſteht hier i. S. v. „ein wenig genießen" (wie 1 Sam. 14, 24. 29. 43. 2 Sam. 3, 35. Jon. 3, 7), welcher Ausdruck hier ganz am Platze iſt: = ſange

gar nicht an mit ihr zu ſchmauſen. — [s] Lies עִמָּהּ (ſ. o. S. 254), wie auch V. 9[cd] zeigt. Das folgende Zeitwort תָּסֵב wie 34 [31], 16 und 35 [32], 1[d] (wo תָּסֵב wie hier ſtatt תסרב zu leſen iſt), eig. „umringen" sc. den Tiſch; vgl. Levy, NhWB. III, 464. — [t] Vgl. אַל־תֵּט אֶצְלָהּ im Talmudcitat (ſ. o. S. 253). — [u] = דָּמִים wie Apokr. S. 285, Anm.[t] (Ende) richtig vermutet wurde; ſ. auch zu 8, 16[c]. Das Subſtantiv שַׁחַת ſteht als Synonym von שְׁאוֹל (das S dafür einſetzt); dem mehr aramäiſchen נְחַת (wie Hiob 21, 13) entſpricht im A. T. יָרַד אֶל־שַׁחַת Pſ. 30, 10 u. ſ.

---

10 Laß einen alten Freund nicht fahren [a];
denn ein neuer weiß nicht, was du wert biſt [b].
Wie neuer Wein ſo ein neuer Freund [c]:
iſt er alt geworden, erſt dann ſollſt du ihn trinken.

---

11 Sei nicht neidiſch auf einen gottloſen Mann;
denn du weißt nicht, wie ſein [Unglücks-]Tag [d] ſein wird.
12 Sei nicht neidiſch auf den Übermut [e] eines, dem [all]es glückt:
denke daran, daß er 'bis zum' [f] Tode nicht ſchuldlos daſtehen wird.

---

13 Halte dich fern von einem Manne, der die Macht hat zu töten,
ſo brauchſt du nicht in Todesängſten zu ſchweben [g].
Und wenn du dich mit ihm einläſſeſt [h], ſo laß dir nichts zu Schulden kommen,
damit er [dir] nicht dein Leben nehme.
Wiſſe, daß du zwiſchen Fallſtricken einherſchreiteſt
und auf einem Netze [i] daherwandelſt.

---

14 So viel du vermagſt, verkehre [k] mit deinem Freunde
und mit weiſen Leuten pflege vertrauten Umgang.
15 Mit einem Verſtändigen finde deine Erwägung [l] ſtatt,
und alles, was du beraten willſt, ſei zwiſchen ihnen [m].

16 Rechtliche Männer ſeien deine Tiſchgenoſſen
und dein Rühmen habe die Gottesfurcht zum Gegen=
ſtande.

---

17 [n] Durch handfertige Künſtler wird das rechte Verhältnis
‘ausgeklügelt’,
und [ebenſo] ‘gilt der als weiſe, der ein Volk’ [gut]
regiert.
18 ‘. . .’ [o] Gefürchtet iſt ‘in der Stadt’ der zungenfertige
Mann,
und, was er in ſeinen Mund nimmt [p], wird [dadurch]
verhaßt.

Kap. 9, 10–18. **Vom Verhalten gegen alte Freunde und gegen verſchiedenartige andere Menſchen.** — [a] כַּבֵּשׁ wie 8, 8[a]; w. ſ. — [b] Wörtl. „kennt nicht deinen Wert“; doch iſt für עֶרְכְּךָ eigentlich nur die Bedeutung „deine Schätzung“ (ſ. auch Levy, NhWB. III, 699) geſichert und Lévi ſagt mit Recht, daß [ע]רכך nicht zu ſehen iſt (eher ein ק mit ein oder zwei Buchſtaben dahinter), weshalb er (ſtatt יד[ע ע]רכך) יְשַׁוֶּנּוּ (שָׁוָה „gleich ſein“, ſonſt mit לְ wie Spr. 26, 4, wofür beim Pronomen das Verbalſuffix eintreten kann; G.=K. § 117[x]) oder יַעַרְכֶנּוּ (עָרַךְ = „gleichkommen“, mit Acc., nur Hiob 28, 17. 19) lieſt. Freilich ſind dieſe Wörter auch nicht zu erkennen, wogegen es ganz gut יֵדַע יְקָרוֹ heißen könnte (wenn der Schreiber die jetzt, wie es ſcheint, vorhandene Unebenheit in der HS. ſchon vor ſich hatte und deshalb das ע von dem יד wegrücken mußte), was auch im Hinblick auf Stellen wie Sir. 6, 15 ſprachlich unanfechtbar iſt (vgl. יְקָר = „Preis“ Sach. 11, 13). Nach G könnte man als Text vorausſetzen: יִדְמֶה לוֹ (דָּמָה לְ wie Pſ. 89, 7 u. o.), nach S („kommt nicht an ihn [heran]“) dagegen: יָבוֹא אֵלָיו (בוא mit עַד und אֶל = „gleichkommen jemandem“, wie 2 Sam. 23, 19. 23; doch werden beide nur frei überſetzt haben, allerdings ohne den Text, wenn er ſo wie oben angegeben lautete, richtig erfaßt zu haben. — [c] G hat die Form der Vergleichung (ohne Vergleichungs=partikel) genau wiedergegeben; S dagegen hat איך „wie“ ein=gefügt. V. 10[d] hat S eng an V. 10[c] angeſchloſſen: „welchen

du [erſt], wenn er alt wird, trinken ſollſt"; in H lautet der Stichos wörtlich: „und er wird alt (= „wird er alt"), nachher ſollſt du ihn trinken". — [d] G (ἡ καταστροφὴ αὐτοῦ) und S (חרתה „ſein Ende") weiſen auf סופו als Textvorlage hin; dem Sinne nach iſt es ebenſo möglich und paſſend wie יושנו. In V. 11[a] erklärt ſich die abweichende Wiedergabe bei G für איש (δόξαν) dadurch, daß er שֵׂת (vgl. Sir. 25, 21[b]!) dafür las. — [e] V. 12 H ſtimmt genau mit S überein; immerhin zeigt das markante זָדוֹן gegenüber dem ſtereotypen עולא „Miſſethat" in S, daß H nicht von S abhängig ſein kann. — [f] Adler ſchreibt: עַד־מָוֶת, was zwar nicht in der Handſchrift ſteht, aber ſicher (auch nach G und S) der urſpr. Wortlaut iſt; doch wäre an ſich auch die Lesart der Hſ. עֵת־מָוֶת „zur Zeit des Todes" möglich. Lévi macht darauf aufmerkſam, daß Jer. 11, 14 die umgekehrte Verwechſelung ſtattgefunden hat, indem hier ſtatt בְּעַד zu leſen iſt בְּעֵת (ſ. Kautzſch, Heil. Schr. z. St.). — [g] Wörtl. „und fürchte nicht Befürchtungen des Todes"; über die Konſtruktion (zwei Imperative im Vorder- und Nachſatz) ſ. G.-K. § 110[f]. Auch hier ſtimmen H und S genau zuſammen. — [h] Wörtl. „und wenn du nahſt"; קָרַב als Gegenſatz zu dem רָחֵק in V. 13[a]. In dem zweiten Doppelzeiler von V. 13 findet ſich eine Lücke in S zwiſchen den Äquivalenten für תֶּאְשַׁם und נִשְׁמָתֶךָ; es iſt anzunehmen, daß der Text urſprünglich תחוב lautete und daß man daraus erſt nach dem Ausfallen der dazwiſchenliegenden Wörter תחיב machte, um einen Zuſammenhang zwiſchen den beiden Trümmern herzuſtellen: = „ſo mache deine Seele nicht ſchuldig". — [i] = רֶשֶׁת, weshalb auch in S נשבא beſſer als Singular zu leſen iſt. Was G hat: „Stadtmauerzinnen", wovon πόλεων bezw. πόλεως in GAl. als ſpäterer Zuſatz auszuſcheiden iſt, geht wohl auf die Leſung שֻׁרֹת „Mauern" zurück; und die Hervorhebung der „Zinnen" ſollte ebenſowohl dem Plural gerecht werden, als das Gefährliche hervorheben. — [k] Es kann kein Zweifel obwalten, daß צְוָה hier nach aram. Sprachgebrauch (in S dasſelbe Wort, ebenſo wie auch S צִוּוּן Sir. 27, 5[b] und 6, 22[d] [ſ. z. St.] i. S. v. „Umgang", nach dem ſyr. צותא, faßte) ſ. v. a. „umgehen mit jemandem" bedeutet, was nach vielen Analogieen (vgl. z. B. das viel beſprochene

רֵעָה in Sir. 38, 1) nicht auffallen kann, deshalb auch nicht als urſpr. Textwort zu bezweifeln iſt (weshalb Lévis Rekurrieren auf 5, 12 unnötig iſt). G ſcheint allerdings anders geleſen zu haben: etwa בְּחַן, was freilich mit ענה wenig Ähnlichkeit hat; vielleicht hat er auch nur nach dem Zuſammenhange geraten, denn es muß bemerkt werden, daß der Text von G doch auch nicht das von Lévi Erwartete: Recherche la société [de tes pairs], bedeuten kann, und daß überdies die Bedeutung „umgehen mit“, die ſchließlich auch Lévi empfiehlt, zu V. 14^{b} הִסְתַּיֵּד (wie o. V. 3^{c}, vgl. zu 8, 17^{a}) beſſer paßt als das Zeitwort von G. In V. 14^{b} verwendet S wieder die Phraſe קטר ראזא, die er ſchon 8, 17^{a} (ſ. d.) verwertet hat. — [l] Lévi irrt, wenn er meint, daß חֶשְׁבּוֹן hier und 6, 22^{d} (= 27, 5^{b}) einfach ſ. v. a. „Unterhaltung“ ſei (letzteres iſt vielmehr in 6, 22^{d} als עִנְיָן oder שִׂיחַ zu reſtituieren; ſ. z. St.); dies widerrät ſchon die Wiedergabe von חשבון hier durch חושבניך „deine Erwägungen“ in S. — [m] G und S haben für בְּבִינוֹתָם: „mit dem Geſetze des Herrn“ (betreffs S ſ. Apokr. S. 287, Anm. [b]), und Lévi möchte darum als urſpr. Textwort בְּתוֹרַת ה׳ anſehen. Aber ebenſo wie ſich Lévi auf den parallelen Stichos V. 16^{b} beruft, läßt ſich auch ſagen, daß dem V. 16^{b} zuliebe der urſpr. Text verdrängt worden ſein kann. An dem Wortlaute בינותם, der vielleicht auffiel, hat man keinen Anſtoß zu nehmen; das Pluralſufix weiſt entweder, da V. 15 parallel zu V. 14^{b} geht, auf חֲכָמִים zurück, oder aus dem Singular נָבוֹן in V. 15^{a} iſt der Plural hier zu ſubſumieren. — [n] V. 17 iſt fehlerhaft überliefert; aber Lévis Heilungsverſuch iſt nicht annehmbar: מעשה ſtatt יחשך, יאשר ſtatt יושר (das in der Leſung יוֹשֵׁר als möglich hingeſtellt wird), עמו ſtatt עמי (oder dies als = עמים), und ביטה an den Schluß von V. 17 gezogen, was den Sinn geben ſoll: De même que l'ouvrage est bien fait par les mains habiles, ainsi le peuple est bien gouverné par une parole sage (denn חכם ביטה ſoll ſein: sage en ses discours, vgl. G *σοφὸς ἐν λόγῳ αὐτοῦ*). Ohne uns auf weitere Kritik einzulaſſen, ſtellen wir unſere Textverbeſſerungen dagegen: יֵחָשֵׁב „wird ausgedacht“ ſtatt יחשך, und עמי חכם iſt zu עַם יֶחְכַּם abzuteilen. G las (irrtümlich) יְשֻׁבַּח ſtatt יחשך (was indirekt

unſere Konjektur beſtätigt) und ἐν λόγῳ αὐτοῦ iſt ein ſpäterer Zuſatz, der aber zu V. 18 (ſ. d.) zu ziehen iſt. In S ſcheint מדינתא ſekundär zu ſein, und durch das falſche מדינתא wurde dann auch die Veränderung von urſpr. דאידא plur. bezw. דאידיא „der Hände" (was Lévi als urſpr. Textwort erkannt hat) zu דדינא „der Richter" veranlaßt; unweſentlich iſt die Erſetzung von כם durch den Plural und die Erweiterung des יחכם zu: „iſt weiſe und verſtändig". Sollte aber umgekehrt S הָעִיר ſtatt יוסר geleſen haben, ſo würde er ſelbſt geglaubt haben, ſtatt ידים, das dazu nicht paßt, דינים leſen zu müſſen. — [o] V. 18^a lautet nach H: „Der 'Geſchwätzige' (l. בוֹטֶה wie Spr. 12, 18 und Sir. 5, 13 HC = בוֹטֵא ib. HA) iſt gefürchtet unter den redefertigen Leuten"; aber auffällig iſt ſchon dies, daß das Subjekt, anders als in analogen Sprüchen und überhaupt im hebräiſchen Satze, voranſteht. Außerdem zeigen G und S, daß ſtatt בְּעַד mit Lévi בְּעִיר zu leſen iſt, und אִישׁ לָשׁוֹן ſteht o. 8, 3^a als Bezeichnung eines Schwätzers, während es in der vorliegenden Faſſung von V. 18^a in anderem Sinne ſtehen müßte, und man überdies hinter בעד den Plural אַנְשֵׁי לְ׳ erwarten müßte. Das Subjekt liegt, wie ſich bei der Leſung בעיר von ſelbſt ergiebt, in איש לשון, und בוטה iſt zu ſtreichen, da es erſt durch die falſche Leſung בעד nötig wurde (vielleicht auch als Erklärung von איש לשון ohnehin am Rande ſtand). — [p] In V. 18^b liegt die Schwierigkeit in מִשָּׂא, wiewohl H an ſich verſtändlich iſt, wenn man מִשָּׂא in dem, auch beim Siraciden (51, 26^b; ſ. z. St.) nicht ſelten vorkommenden Sinne „Ausſpruch" nimmt (wobei ſich die zunächſt auffällige Präpoſition עַל wohl durch den Einfluß von Stellen wie Pſ. 15, 3 vgl. 139, 4 erklärt). Daß aber die Schwierigkeit in משא ſteckt und wir auch keine Garantie haben, daß dies das urſpr. Textwort iſt, geht aus den Überſetzungen hervor: S („und was er in den Mund nimmt", was Einſetzung von מדם vor ד nötig macht, oder beſſer: „und der, der alles in den Mund nimmt", wobei כל vor על, das ja leicht ausfallen konnte, eingeſetzt wird) könnte, wenn die erſtere Verſion die urſpr. iſt, מִשָּׂא vor ſich gehabt haben, was er zu erleichtertem Verſtändnis durch מדם דכתב wiedergegeben haben könnte; iſt aber die letztere Verſion die

urſprüngliche, dann würde wohl H von S abhängig ſein, und als Textvorlage des S müßte etwa וְנוֹשֵׂא כֹּל בְּפִידוֹ (kaum עַל־פִּידוֹ) angenommen werden. G aber hat ſicher anders geleſen, wohl: וּמָהִיר בְּפִידוֹ (מָהִיר mit בְּ, wie Spr. 22, 29), was den Urtext darſtellen würde, wenn S und H ſekundär ſind, und ſich allerdings ſehr, auch wegen des guten Parallelismus zu V. 18ª, empfiehlt.

(Schluß folgt.)

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Über den Einfluß der Wartburg-Poſtille Luthers auf die Poſtille des Antonius Corvinus.

Von

W. Köhler in Gießen.

In ſeiner eingehenden und wertvollen Unterſuchung über die Entſtehung von Luthers Wartburgpoſtille (Stud. u. Krit. 1897) hat Boſſert auch einiges Material beigebracht über die Wirkung, welche dieſelbe auf die Zeitgenoſſen gehabt hat, und wie dieſe Wirkung ſich in den litterariſchen Erzeugniſſen der Reformationszeit wiederſpiegelt (a. a. O. S. 374 ff.). „Aus ihr ſchöpften die kleineren Geiſter für die Nation vorzugsweiſe das neue Lebenswaſſer.“ Was von dieſem Teile der Poſtille gilt, gilt von dem Ganzen nicht minder. Man braucht nur einen Blick hinein in die Kirchenordnungen zu thun, um die Bedeutung der Kirchenpoſtille Luthers für die evangeliſche Kirche zu ermeſſen. Wo in den Gemeinden eine „Librerei“ errichtet werden ſoll, da darf zumeiſt „D. Lutheri postilla“ nicht fehlen (ſ. Stud. u. Krit. 1900, S. 576). Aber ſie hat auch die litterariſche Produktion in hohem Maße angeregt. Nicht nur daß ihre Gedanken in einzelnen Flugſchriften wiederkehren — der Einzelnachweis wird noch zu führen

ſein — die Lutherſche Poſtille iſt auch Vorbild geworden für eine ganze Reihe ähnlicher Werke auf proteſtantiſcher wie katholiſcher Seite, von Ecks Poſtille an, die ausdrücklich als Gegenpoſtille gegen die Lutherſche gedacht war, bis zu der des Johannes Brenz, die 1588 nach des Meiſters Tode aus ſeinen Predigten zuſammengeſtellt wurde, u. a. Sie alle werden in irgendeiner Weiſe von Luther beeinflußt ſein, bald mehr bald weniger, obwohl die Beeinfluſſung nicht allenthalben aufgezeigt werden kann. Unſere gegenwärtige Studie ſoll ſich mit der Poſtille des Antonius Corvinus beſchäftigen, auf welche Tſchackerts Publikation des Briefwechſels desſelben und ſein Lebensbild des Reformators die Aufmerkſamkeit von neuem gelenkt hat. Bei ihr iſt die Beeinfluſſung durch Luther ſchon um deswillen zweifellos, weil ihr Verfaſſer in einem Briefe an Luther ſie ausdrücklich ausgeſprochen hat (ſ. unten). Aus praktiſchen Gründen — ich bitte die Unterſuchung als eine Vorarbeit für die Herausgabe der Wartburgpoſtille für die Weimarer Lutherausgabe zu betrachten — beſchränke ich mich bei dem Einzelnachweis der litterariſchen Abhängigkeit des Corvinus von Luther auf die Evangelien- und Epiſtelpredigten von Advent bis Epiphanias und gebe für die übrigen Predigten nur einige kurze Bemerkungen.

Am 25. November 1534 ſandte Corvinus an Luther ſeine „enarratio Evangelicorum Dominicalium brevis et in methodum ac certos locos pro rudioribus contracta“ und bat ihn um ein empfehlendes Vorwort [1]. Luther ſchrieb ein ſolches, und Anfang 1535 erſchien alsdann zu Wittenberg „Kurtze Auslegung der Evangelien, ſo auff die Sontag vom Advent bis auff Oſtern gepredigt werden . . . durch Antonium Corvinum“ [2]. Auf dem Titel ſtand als Zweck der Publikation „Vor die armen Pfarrherrn und Hausväter geſtellet“; wie er weiterhin erzählt [3], war Corvinus' Abſicht, den Pfarrern „eine gute und gewiſſe handleitung und anweiſung“ zu geben, „auf das nicht bei ihnen und ihren Zuhörern geſchehe, das Chriſtus im Evangelio ſagt: Wenn ein Blinder den

1) Tſchackert, Briefwechſel ꝛc. Nr. 13.

2) Ich citiere im Folgenden nach dem Exemplar der Großh. Bibliothek zu Weimar, welches mir gütigſt zur Verfügung geſtellt wurde.

3) a. a. O. S. 41.

andern leitet, ſo fallen ſie beide in die Gruben". Er hat alſo den heſſiſchen Pfarrern ein Predigtbuch geben wollen, aus dem ſie Stoff für ihre Predigten ſchöpfen konnten und ſollten, zugleich der Gemeinde ein Erbauungsbuch. Kurz mußte es ſein, ſchon weil es billig ſein mußte [1]). Luthers Poſtille war zu umfangreich und zu teuer, aber ſie ließ ſich kürzen. Und Corvinus hat ſie gekürzt, er iſt der erſte Epitomator der Kirchenpoſtille, wenn anders Stephan Roth nicht als ſolcher zu bezeichnen iſt. Offen und ehrlich hat er das ſelbſt eingeſtanden: te ubique fere secutus sum ſchreibt er an Luther [2]). Wie ſtellt ſich dieſe „Nachfolge Luthers" im einzelnen dar? Schon das iſt eine Nachahmung der Lutherſchen Poſtille, die allerdings beiderſeitig den Verleger, nicht den Verfaſſer angeht, daß jeweils vor dem Texte der Evangelien ein Holzſchnitt erſcheint zur Illuſtration des nachfolgenden Evangeliums. Bei den Epiſteln fehlen die Holzſchnitte, wie ſogleich hier bemerkt ſein mag, genau wie in der Lutherſchen Poſtille. Die Holzſchnitte ſind ſehr ſchlecht ausgeführt; zwar ähneln ſie den untereinander wieder mannigfaltig abweichenden Holzſchnitten der verſchiedenen Ausgaben der Lutherſchen Poſtille, ſind aber doch ſelbſtändig komponiert. Corvinus' Verleger, Georg Rhau in Wittenberg, hat ſeinerſeits nur Luthers Feſtpoſtille 1528, 1530 und 1532 und die Evangelienpredigten von Oſtern bis Advent 1528 und 1530 in Folio herausgegeben. Doch gehen wir vom Verleger zum Verfaſſer über.

Corvinus hat den Text der Evangelien (wie auch der Epiſtel) nach der Lutherſchen B i b e l überſetzung geboten, n i c h t nach der Überſetzung, welche Luther in der Wartburgpoſtille gegeben hatte. Dieſe Korrektur des Bibeltextes haben von den Ausgaben der Wartburgpoſtille, welche Corvinus bis 1534 bekannt geworden ſein könnten, die Lotherſche Ausgabe von 1528, 1530 und 1533, die Grunenbergſche von 1528, die Lufftſche von 1530 und 1532. Es wäre aber wohl zu viel gefolgert, daß nun Corvinus gerade eine dieſer Ausgaben benutzt haben müßte. Sein Buch war für Pfarrer beſtimmt; für dieſe war die Bibelüberſetzung Luthers maßgebend, darum giebt er nach ihr den Text. Charakteriſtiſch nun für ſeine Abhängig-

1) a. a. O. S. 41.
2) a. a. O. Nr. 13.

keit von Luther iſt, daß er (wie übrigens die genannten Ausgaben auch) [1]) in der *Auslegung* bei Wiederholungen des Textes das Citat hie und da *nach dem Texte der Wartburgpoſtille* giebt, alſo ſich an ſeine Vorlage ſklaviſch bindet.

Sogleich in der Evangelienpredigt zum erſten Advent tritt das zu Tage. Luther gab in der Wartburgpoſtille das Sacharjacitat (9, 9) wieder: „*Nym war*, deyn könig kompt ꝛc.“, Corvinus ſagt im vorgeſtellten Texte mit der Bibelüberſetzung: „*Sihe*, dein König kompt“ ꝛc. In der *Auslegung* aber ſchreibt er: „Ja auch der Evangeliſt hat darumb das gezeugnis Zacharie ſo vleiſſig angezogen, das uns die ſanfftmut Chriſti, damit er jederman zu helffen geneigt, wol eingebildet würde, ſagende: *Nim war*, dein König kömpt dir ſanfftmütig . . .“ Offenbar hat er ſich an Luthers Deutung des Prophetenwortes angeſchloſſen (ſ. E. A. X^2, S. 7 f.) und dabei die Überſchrift über der Deutung: „Zum dritten ſpricht er: *Nimm wahr*, oder ſiehe da“ . . . (a. a. O.) mit hinübergenommen in ſeine Auslegung.

Die Anlehnung an Luther iſt im übrigen in dieſer Predigt nicht der Art, daß Corvinus durch Auslaſſungen die Lutheriſche Predigt zurecht geſtutzt hätte; er bindet ſich nicht ſtrengſtens an die Gedankenentwickelung Luthers, ſondern verknüpft bald dieſen, bald jenen Gedanken miteinander. *Aber nur dieſe Verknüpfung iſt ſein Werk, die Gedanken ſelbſt ſind nahezu ausnahmslos Luthers Eigentum, mitunter bis auf den Wortlaut.* Was er ſelbſt an Eigenem bringt, ſind erweiternde Umſchreibungen Lutherſcher Gedanken oder *Bibelſprüche*; in letzteren bindet er ſich wenig an Luther, ſondern reiht eine ganze Reihe von Sprüchen aus eigener Wahl aneinander — für die Pfarrer, denen die Poſtille zur Predigtvorbereitung dienen ſollte, äußerſt praktiſch, aber mit dem Nachteil verknüpft, daß das lebendige Herauswachſen des Bibelwortes aus der Auslegung, bei Luther meiſterhaft durchgeführt, verloren geht. Die Lektüre der Lutherſchen Poſtille iſt ein Genuß, die Corvinſche Poſtille ſchmeckt nach Schulkompendium.

1) Eine Ausnahme macht in der Regel (nicht immer) der Lotherſche Druck von 1530.

Die Diſpoſition der Predigt iſt die Luthers. Wie Luther: „Zum erſten, vom Glauben“, und nachher „von guten Werken“ handelt, ſo Corvinus: „Zum erſten, was uns zum Glauben . . . fordern und reizen möchte“ und „Zum andern lehret dies Evangelium rechtſchaffen chriſtliche gute Werke“. Die Formulierung „fordern und reizen“ iſt dem Lutherſchen Satz entnommen (E. A. X², S. 3): „Dies Evangelium reizet und fodert ſonderlich den Glauben.“ Auch die Motivierung iſt die gleiche; nämlich bei Luther: „Es iſt eitel Gnade, Sänfte und Güte, alles was hie in Chriſto gezeiget wird“ (ebenda), bei Corvinus: „denn iſt ſie (Chriſti Ankunft in Jeruſalem) nicht voll aller Güte und Sanftmut?“ Beide erläutern dieſen Gedanken an dem Gegenſatz zu „anderen Fürſten und Herren“, die mit großem Gefolge einzureiten pflegen, während Chriſtus als armer Eſelreiter einzieht. Nach einigen ſelbſtändig eingeſtreuten Bibelſtellen lenkt Corvinus alsbald wieder in Luthers Bahnen ein, d. h. er geht zur Auslegung von Sach. 9, 9 über. „Es beweiſet am allermeiſten die Güte und Sänfte, daß er (der Evangeliſt) den Spruch des Propheten einführet und gar freundlich locket zum Glauben, Chriſtum anzunehmen . . .“ ſagt Luther, während Corvinus die bereits citierten Worte: „Ja, auch der Evangeliſt“ ꝛc. (ſ. oben) ſchreibt; Luthers dictum vom „freundlichen Locken“ hat er kurz vorher verwertet, wenn er Chriſtus einen „Mann“ nennt, der „alle Menſchen zu ſich reizen und locken“ will. Bei der Erklärung des Sacharjaſpruches läßt er die Ausführungen Luthers über die Worte: „Saget der Tochter Zion“ aus und geht ſogleich zur Erklärung von „Nimm war“ über. „Dieſe Worte ſind all emphatice gered, denn dieweil er ſo eigentlich ſagt: Nimm war, ſo muß freilich etwas Treffliches vorhanden ſein“ ſagt er. Luther hatte geſchrieben: „Mit welchem Wort er uns gleich vom Schlaf und Unglauben aufweckt, als der etwas Großes, Seltſames, Merkliches fürgeben wolle, das man lange begehrt und mit Freuden aufnehmen ſolle“. — Warum ſoll man ſich freuen? „Als ſolt er ſagen: Du, mein armes Häuflein, biſt bisher unter dem ſchweren Joch des Geſetzes geweſen, welchs, dieweil dirs zu halten unmöglich, weder dir noch andern hat helfen mögen“ — ſagt Corvinus. Luther ſchreibt:

„daß nu der Prophet vermahnet die Tochter Zion und die Tochter Jeruſalem zur Freude und zum Jauchzen giebt er überflüſſig zu verſtehen, daß dieſes Königes ſei die allertröſtlichſt und lieblichſt Zukunft allen ſündlichen Gewiſſen, auf daß er das Schrecken und Furcht derſelben wegnehme, daß ſie nicht vor ihm fliehen und zagen, als wolle er ihr ſtrenger Richter ſein und mit dem Geſetz ſie treiben, wie Moſes gethan hat (a. a. O., S. 16). — Die weitere Erklärung der Sacharjaſtelle faßt Corvinus der weitläufigen Auseinanderſetzung Luthers gegenüber in ein paar kurze Sätze zuſammen, ſich konzentrierend in dem Grundgedanken Luthers, daß mit Chriſto die Gnade erſchienen ſei.

Folgt der zweite Teil: von guten Werken. „Zum andern lehret dies Evangelium rechtſchaffene Chriſtliche, gute Werke, dadurch gemelter Glaube muß bekannt und offenbar werden“, ſagt Corvinus; Luther redet von guten Werken, „daß wir Chriſtum nicht allein zur Gabe empfahen durch den Glauben, ſondern auch zum Exempel durch die Liebe gegen unſerem Näheſten“ (a. a. O., S 22). Wie bei Luther ſind für Corvinus die guten Werke lediglich Liebeserweiſe gegen den Nächſten, und wenn Luther klagend fragt: „Sage mir, wo ſind jetzt ſolche Werke in der Chriſtenheit?“ (S. 23), ſo kleidet Corvinus die Klage in den Ausruf: „Wollte aber Gott die ganze Welt wüßte, was die h. Schrift gute Werke nennet!“ An einer Reihe ſelbſtgewählter Bibelſprüche erläutert Corvinus den ſchriftgemäßen Begriff der guten Werke, um alsbald wieder in Luthers Gedankengang einzubiegen. Luther hatte ſich gegen den römiſchen Begriff der guten Werke gewandt, Faſten, Wallfahrten, Roſenkranzplärren u. dgl., um daraus den Schluß zu ziehen: „ein gut Werk heißt darum gut, daß es nütz ſei und wohlthu und helfe dem es geſchieht“; er hatte unterſchieden zwiſchen „guten“ und „großen“ Werken; letztere können wohl Aufſehen erregen, „wem iſts aber nütz und gut?“ Genau ſo Corvinus. „Nu mag ſein, daß auch andere Werke ein Anſehen haben, mögen aber doch den Namen guter Werke nicht haben, ſintemal dem Dürftigen damit nicht gedienet wird“ . . . „Gute Werke ſollen nur dem Nächſten und Dürftigen zu gute geſchehen.“

Doch nun zeigt ſich die Selbſtändigkeit Corvins, wenn man ſie ſo nennen darf. Luther hatte die „großen“ Werke exemplifiziert an dem Wurf eines großen Steines, an Springen, Rennen und Stechen, und am Bau eines ſchönen Hauſes; Corvinus bringt ſein beſonderes Exempel: „Lucas zu Wittenberg kann überaus wohl malen und iſt daſſelbige ein herrlich Werk; was hilft mich's aber, wenn ich Not leide, oder krank bin?“ Dann ſpringt er, eine große Ausführung Luthers auslaſſend, auf Chriſti Weinen über Jeruſalem über; Chriſtus habe dadurch warnen und ermahnen wollen. Derſelbe Gedanke war bei Luther an zwei Stellen, einmal gleichfalls im Verfolg der Mahnung zu guten Werken (S. 27), einmal vorher zu finden (S. 12). Und wie Luther ſeinen Abſchnitt ſchließt: „Siehe, nun weißt Du, was gute Werke ſind; denke nu und halte Dich darnach“ ... ſo endet Corvinus: „Alſo ſollen auch wir ... uns aller Not des Nächſten ... annehmen.“ Die „heimliche Deutung“ Luthers (S. 30 ff.) läßt er aus.

Die genaue Analyſe dieſer Predigt zum erſten Advent wird die völlige Abhängigkeit des Corvinus von Luther dargethan haben; wir können uns daher bezüglich der übrigen Predigten kürzer faſſen. Es läßt ſich auch in ihnen nahezu jeder Gedanke als Lutheriſch nachweiſen, wenn man auch anerkennen muß, daß Corvinus in der weiteren Ausarbeitung ſeiner Predigten allmählich ſich freier bewegen lernt und nicht ſo peinlich genau, wie wir es bei der erſten Predigt konſtatieren konnten, an ſeine Vorlage ſich bindet.

In der Evangelienpredigt zum zweiten Advent, derjenigen Predigt Luthers, die auf die Zeitgenoſſen, wie die vielen Einzeldrucke beweiſen, den meiſten Eindruck gemacht hat, läßt Corvinus das bei Luther ſtark betonte eschatologiſche Moment zurücktreten: das war zeitgemäß, die eschatotogiſche Spannung von 1522 — zwei Jahre vor dem Ende, wie man meinte! — hatte in 13 Jahren Zeit gehabt nachzulaſſen. Ganz verſchwunden iſt ſie bei Corvinus naturgemäß nicht, das Bibelwort zwang, die Zeichen an Sonne und Mond zu erklären, aber den Hauptnachdruck legt er auf die „Sorgfältigkeit Chriſti“, d. h. auf den Nachweis, daß Chriſtus die „Seinen nicht troſtlos gelaſſen“ — ein Gedanke, den auch Luther ſtark betont (S. 55 f.). Der zweite Teil in Corvinus' Auslegung,

daß Chriſtus im Evangelium ſeine Paruſie zeige den Gläubigen zum Troſte, iſt der Lutherſchen Erklärung nachgebildet (S. 71 ff.), ebenſo wie nach Luthers Vorbild die Ermahnung des dritten Teiles an das Gleichnis vom Feigenbaum anknüpft.

In der Predigt zum dritten Advent hat Corvin die Lutherſche Reihenfolge umgekehrt; er ſpricht zuerſt von Johannes, dann von Chriſtus, während Luther dem Bibeltexte ſich anſchließt. Mit Luther faßt er die Sendung der Johannesjünger zu Chriſtus als der Pädagogik des Johannes entſprungen auf: „nicht daß er an ihm zweifele, ſondern daß ſeine Jünger auch innen werden, daß allein Chriſtus der Welt Heiland ſei (dazu Luther S. 85 ff.), und wenn er mit Luther ausführlich vom „Ärgernis" redet, ſo unterſcheidet er gleich dieſem das Ärgernis der Lehre von dem des Lebens (S. 101 bei Luther) — zahlreicher anderer Parallelen nicht zu gedenken (beachte z. B. bei beiden die Heranziehung von Jeſ. 35 zur Erläuterung der Meſſianität Chriſti).

Die Auslegung des Evangeliums zum vierten Advent zeigt ſogleich in den erſten Worten die Abhängigkeit von Luther: „Wie im Evangelio des vorigen Sonntags die Beſtändigkeit Johannis gepreiſet worden iſt, Alſo wird ſie auch hier vom Evangeliſten hoch gelobt", ſagt Corvinus, indem er weiterhin von der großen Verſuchung des Johannes durch die Sendboten der Phariſäer redet. Luther hatte geſchrieben: „Der Evangeliſt beſchreibet mit vielen Worten und machet groß das Zeugnis Johannis ... ohne Zweifel, daß er damit die teure Beſtändigkeit Johannis preiſet in einer großen Anfechtung, damit er verſucht ward zu einem großen Abfall von der Wahrheit" (S. 111). Näheres werde wiederum übergangen.

Der Erklärung des Evangeliums am Chriſttag hat Corvinus zunächſt den Lutherſchen Satz (S. 136) zu Grunde gelegt: „Siehe wie gar ſchlecht und einfältig die Ding zugehen auf Erden, und doch ſo groß gehalten werden im Himmel." Er führt zunächſt aus: „wie geringe dieſelbige Geburt von dieſer Welt iſt" — ganz in den lieblichen Farben Lutherſcher Anſchaulichkeit, die Luther wiederum Bernhard von Clairvaux und Bonaventura entlehnt hatte. Dann ſagt er: „Nun beſieh wiederum, wie herrlich und ehr-

lich dieſe Geburt im Himmel ſei, ob ſie wohl auf Erden verächtlich iſt." Die Ausführung iſt auch hier eng an Luther angelehnt. Der zweite Hauptteil in Corvinus' Predigt: „was es für Leut ſein, denen ſolch heilſame Geburt Chriſti verkündiget wird, nämlich arme ungeachtete Leute" iſt einem ebenſo lautenden Abſchnitt Luthers (S. 154) entlehnt. Endlich der Schlußteil: „daß wir auch ſolche herrliche große Wohlthat nicht aus der acht laſſen" hat ſein Vorbild an Luthers Worten: „Nu halte ein jeglicher ſich ſelbs gegen das Evangelium und ſehe, wie nahe oder ferne er von Chriſto ſei" (S. 155). Wirkungsvoll ſchließt Corvinus mit dem gloria in excelsis — weil auch Luther eine Auslegung des engliſchen Geſanges an den Schluß geſetzt hatte (S. 156 ff).

Von dem Evangelium am Chriſttag ſpringt Corvinus ſofort zum Sonntag nach dem Chriſttag über — offenbar aus praktiſchen Gründen. Für die Pfarrer hatte eine Auslegung des Evangeliums in der Frühchriſtmeß, in der hohen Chriſtmeß am Stephanstage und am Johannistage keine praktiſche Bedeutung mehr — Luther hatten einſt dieſe Predigten ganz beſondere Mühe und Arbeit bereitet.

In der Auslegung des Evangeliums am Sonntage nach dem Chriſttag teilt Corvinus wie Luther wiederum ein: erſtlich von Simeon, zweitens von Hanna (S. 262). Und wie Luther das Benedeien Simeons erläutert hatte: „Dieſe Gebenedeiung iſt nicht anders, denn daß er ihnen wünſchet Glück und Heil" (S. 269), ſo ſagt Corvinus: (Simeon) „wünſchet darnach den Eltern und dem Kinde Glück und Heil, denn das heiſſet hie benedeien." Ausführlich legt er aus, was es bedeute: Chriſtus ſei zu einem Fall geſetzt? Er giebt die Erklärung: „daß ſich viele an ihm ärgern ſollen, . . . ſonderlich die, ſo nicht glauben und ſich auf eigene Werke verlaſſen". Luther hatte geſchrieben: „Alſo müſſen auch noch alle Werkheiligen thun, auf ihren Werken ſtehen, ſich am Glauben ſtoßen" (S. 274). Und beide berufen ſich auf Röm. 10, 3. — Es hinkt nach, wenn nun bei Corvinus nach den Einleitungsworten: „Zweierlei Gezeugnis haben wir in dieſem Evangelio vom Kindlein Chriſto" (nämlich 1. Simeon, 2. Hanna) zum Schluſſe wider Erwarten noch ein „zum dritten" folgt. Aber ein Blick

auf Luthers Auslegung zeigt, wie er dazu kam. Luther widmet den Worten: „Und das Kind wuchs und ward ſtark ꝛc." noch eine eingehende Schlußbetrachtung, deren Reſumé iſt: „darum ſollen wir die Wort Lucä aufs allereinfältigſt verſtehen von der Menſchheit Chriſti" (S. 318). Nach dieſem Vorbild ſchreibt Corvinus: „Zum dritten zeigt an dies Evangelium die Wahrheit des Artikels in unſerm Glauben, darinnen wir bekennen, Chriſtus ſei von Marien Menſch geboren." Er erläutert den Satz wie Luther an Chriſti Erziehung, um dann „ſelbſtändig" beizufügen: „wollte Gott, unſere Kinder würden auch alſo erzogen!"

Die Auslegung des Evangeliums am Neujahrstage hat Corvinus relativ frei nach Luther geſtaltet. Sein erſter Teil: „daß durch die Beſchneidung Chriſtus des Geſetzes Laſt und Bürde von uns genommen" wird von Luther an letzter Stelle (S. 328 ff.) behandelt; wie Luther geht er dabei von Gal. 4, 1—5 aus. Sein zweiter Teil: „daß die Beſchneidung ein Zeichen des Bundes iſt, ſo Gott zwiſchen ſich und Abraham, ja auch ſeinem Namen aufgerichtet hat Gen. 17", daß aber wichtiger als das Zeichen die beigegebene Verheißung ſei, war von Luther nur kurz berührt worden (S. 324 f.). Die Parallele zwiſchen Beſchneidung und Taufe, die Luther nur nebenher erwähnt hatte (S. 320), wird von Corvinus ausführlich im Rahmen einer Lutheriſchen Sakramentstheorie erörtert. Sein dritter Teil: „wir lernen aus dem Namen, ſo dem Kindlein Chriſto gegeben wird, doch v o r h i n vom Engel verkündigt war, daß in Sachen, die Gerechtigkeit und Seligkeit belangen, keine Werke oder Verdienſte, ſondern allein Gnade und Barmherzigkeit gelte", iſt Ausführung des Lutherſchen Gedankens (S. 328): „ſein Name iſt ihm z u v o r durch den Engel gegeben daß er ihn auch nicht aus der Beſchneidung gewann". Endlich ſein Schlußteil: „daß Gottes Wort und Werke allezeit der Vernunft zugegen (= entgegen) ſind; denn wenn wir es nach der Vernunft ermeſſen wollen, ſo iſt's gar ein n ä r r i ſ ch D i n g, daß Gott über ſo ein ſchambar Glied ſolch Befehl giebt" — iſt bei Luther der Anfang. „Künnt Gott kein Glied am Leibe finden, denn das? . . . Denn es iſt ja ſo ein „n ä r r i ſ ch D i n g vor

unſeren Augen“ (S. 319). Und wie bei Luther die „Klügelinne“ Vernunft alſo denkt, ſo bei Corvin „unſer Vernunft, das iſt Meiſter Klügling“. Die Parallele zwiſchen Beſchneidung und Taufe folgt nun noch einmal bei Corvin — weil Luther ſie im Anſchluß an dieſen Gedanken gebracht hatte (S. 320 f. oben). Die Parallele zu Noahs Rettung in der Arche (bei Luther ebenda), wird jedoch nur in Teil 2 verwertet.

Die umfangreiche Predigt Luthers zum Epiphanienſonntag iſt von Corvinus ſehr zuſammengezogen worden. Sein erſter Teil knüpft an den Michaſpruch an (5, 1 ff.) und ſucht aus ihm und anderen Schriftſtellen nachzuweiſen, daß Jeſus der verheißene Meſſias ſei. Dazu vergleiche bei Luther S. 362 ff. die Auslegung von Micha 5 und den Eingang S. 332 ff. u. 337: „Die Zeit der Propheceien war erfüllet.“ Wie Luther Gen. 49, 10 heranzog, ſo auch Corvinus. Luthers Erklärung von Bethlehem Ephrata giebt Corvin Anlaß zu der ſelbſtändigen Bemerkung, daß man zwei Bethlehem unterſcheiden müſſe, „eins in Galiläa im Geſchlecht Sebulon (Joſ. 19. 15) und das ander im Jüdiſchen Lande gelegen“. Corvinus’ zweiter Teil lehrt, daß „gemelter Chriſtus nicht allein um der Juden willen, ſondern auch um der Heiden willen in dieſe Welt kommen ſei“, ſ. dazu bei Luther S. 390 f.: „und dieſe Magi bedeuten und ſind auch ſelbs das erſte Stück der Heidenſchaft“. Teil 3: „wie ein arm Ding es ſei um einen fleiſchlichen Menſchen, darin der alte Adam durch den Geiſt und Glauben noch nicht gedämpft iſt“, — erläutert daran, daß die Juden ſich entſetzen über die Frage der Magier, anſtatt ſich zu freuen — iſt eng angelehnt an Luthers Deutung der Worte: „Da das der König Herodes hörte ꝛc.“ (S. 345 bez. 392 ff.). Wie Luther unterſcheidet Corvin das Erſchrecken des Königs und das der Juden. „Daß Herodes erſchrocken iſt, hat öffentliche Urſach“, ſagt Luther, Corvin ſchreibt: „Herodes wahrlich laſſet ſich bedünken, er hab Urſach, daß er ſich entſetze.“ Endlich der Schlußteil, welcher Gottes Fürſorge für die Seinen an dem Heimzuge der Magier erläutert, iſt eine Paraphraſe des Lutherſchen Satzes: „Hie zeigt ſich’s, daß die, ſo Gott gläuben, in ſonderer Hut von ihm behalten werden“ (S. 379). Original

iſt die Deutung bei Corvinus, daß Gott durch einen Engel die Magier belehrt habe, eine andere Straße zu ziehen.

Über ein Jahr hat Corvinus mit der Auslegung der Epiſteln gewartet; es nahm ihn zunächſt die Auslegung der Evangelien von Oſtern bis Advent und die der Evangelien an den vornehmſten Feſten in Anſpruch. Ende Dezember 1536 war die Auslegung der Epiſteln vollendet — am 26. Dezember ſchrieb Corvinus die Widmung an Biſchof Franz von Münſter — 1537 erſchien ſie als „Kurtze Auslegung der Epiſteln, ſo auff die Sontag durchs gantze jar in der Kirchen geleſen werden“ bei Georg Rhaw in Wittenberg. Es waren zwei geſonderte Teile, der erſte Teil (mit dem Titelblatt „durchs gantze jar“) behandelte die Epiſteln von Advent bis Oſtern, der zweite von Oſtern bis Advent. Corvinus hat in der Zwiſchenzeit zwiſchen dem erſten Teile ſeiner Evangelienauslegung und der Auslegung der Epiſtel gelernt, ſelbſtändig zu arbeiten. Der Unterſchied in der Abhängigkeit von Luther iſt ein ganz auffallender. Konnte bei der Evangelienauslegung ohne Übertreibung geſagt werden, daß nahezu jeder Gedanke in Luthers Wartburgpoſtille zu finden ſei, ſo merkt man bei der Epiſtelauslegung allerdings, daß Corvinus die Wartburgpoſtille geleſen hat, aber die Beziehungen ſind ſehr loſe. Nur hie und da begegnen Berührungen. Auf den erſten Blick freilich ſcheint es, als ſei Corvinus noch enger als bisher Luther gefolgt, ſofern er jetzt — anders als in der Evangelienauslegung — Vers für Vers behandelt und den betreffenden Bibeltext jedesmal wiederum vor die Auslegung ſetzt wie Luther. Aber das iſt eine Abhängigkeit von Luther in der Form, der eine Abhängigkeit in der Sache nicht entſpricht.

In der Epiſtel zum erſten Advent ſetzt ſich Corvin z. B. ſogleich in den erſten Worten in einen gewiſſen Gegenſatz zu Luther. Hatte dieſer geſchrieben: „Dieſe Epiſtel lehret nicht vom Glauben, ſondern von den Werken und Früchten des Glaubens“ (E. A. 7², 25), ſo ſagt Corvin in Anknüpfung an ſeine Evangelienauslegung: „alſo werden wir auch in dieſer Epiſteln beide zum Glauben und Werken ... zeugen müſſen“. Weiterhin deutet

er zwar mit Luther das „aufſtehen vom Schlafe“ vom geiſtlichen Schlaf, die „Nacht“ als das glaubloſe Weſen der Welt bezw. den Tag als die Offenbarung Chriſti, citiert wie Luther Joh. 3, 20 f. gelegentlich des Verſes: „Laſſet uns erbarlich wandeln“, iſt aber im übrigen weſentlich ſelbſtändig.

Ähnlich iſt es in den übrigen Epiſtelauslegungen. Die Selbſtändigkeit überwiegt die Abhängigkeit. Da es für unſere Studie auf letztere ankommt, ſtelle ich die markanteſten Stellen kurz zuſammen. In der Epiſtel zum zweiten Advent ſchreibt Luther: „Nu lehret Paulus hie, daß man ſolche Schwache dulden und tragen ſoll“ (S. 47). Corvinus ſagt: „der h. Paulus leret, wie man ſich gegen die Schwachgläubigen halten ſoll“. Ferner:

Luther.	Corvinus.
Paulus ſpricht, daß die ganze Schrift uns zur Lehre geſchrieben ſei.	Merke, daß die h. Schrift von Gott um unſertwillen gegeben iſt, daß wir durch dieſelbige zur Gerechtigkeit und Seligkeit gelehrt und unterweiſet werden.
3. Advent.	
Was ſind denn nu die mysteria Gottes? Nichts anderes, denn Chriſtus ſelbſt, das iſt der Glaube und Evangelium von Chriſto.	Was ſind das für Geheimnis? Gottes Geheimnis iſt das h. Evangelion, darinnen die himmliſchen und göttlichen Güter, welche wir in Chriſto empfangen haben, verborgen ſein.
4. Advent.	
Darum heißt es eine Freude an dem Herrn, nicht an Silber noch Gold ... denn das ſind eitel betrügliche, falſche Freude ... Aber an dem Herrn freuen das iſt ſich verlaſſen, rühmen, trotzen und pochen auf den Herrn als auf einen gnädigen Vater ...	Weltliche und fleiſchliche Freude hat ein Ende ... aber die geiſtliche Freude, ſo aus dem Glauben kommt, währet allwege.

die Freude ſolle [ſagt Paulus] alle Zeit ſein.

„Gelindigkeit“ das iſt eine Tugend, daß ſich einer lenkt und ſchickt, gemäß und eben macht einem andern ... der ſich nicht ſelbſt zum Leiſten und zur Regel macht und will, daß ſich jedermann nach ihm lenken, ſchicken und mäßigen ſoll.

„Gelinde ſein“ heißet ſeinem eigen Sinn, Kopf und Meinung weichen und ſich in ander Leute Sitten auch zu ſchicken wiſſen ...

Gott ... iſt nahe ... laß ihn für dich ſorgen, wie er dich ernähre und ſchütze.

Iſt der Herr nahe bei uns ... ſo wird er freilich auch ohne unſere Sorge ... erhalten, ſpeiſen und kleiden ...

Chriſttag.

Es iſt darum alſo geredet, daß die Kraft götlicher Gnade und die Art des Glaubens würde ausgedrückt zuwider den irrigen Werkheiligen.

Es ſind je helle klare Worte, daß die Freundlichkeit und Leutſeligkeit Gottes nicht um der Werke willen, die wir gethan hätten, ſondern aus Gnade erſchienen ſei.

Bei Luther wie Corvinus findet ſich Berufung auf Joh. 3, 3 gelegentlich der Beſprechung des Verſes: „Durch das Bad der Wiedergeburt“ ꝛc. (Tit. 3, 5.)

Sonntag nach dem Chriſttag.

... Ehe denn dieſes Teſtament aufgethan und verkündiget iſt, ſind Gottes Kinder unter dem Geſetz geweſen, haben durch Werk des Geſetzes ſich bemühet und ſich zwingen laſſen, ob ſie wohl damit nicht ſind gerecht geworden ...

Alſo hat auch Gott ſein Volk durchs Geſetz bis der Same käme, in welchem alle Völker gebenedeiet werden ſollen, im Zaum und Zwang halten wollen, und iſt ſein Meinung gar nicht geweſen, daß er mit ſolchen Werken des Geſetzes die Juden oder jemand wollte vor ſich gerecht oder fromm machen.

Epiphanias.

Und daß Christus ſelbſt das Licht der Klarheit ſei, folget darnach ... So iſt nu das Licht und die Klarheit Gott ſelber, wie Christus Joh. 8 ſagt: „Ich bin das Licht.“

Da die Juden das mehrer Teil der Frucht des Evangelii nicht wollten Statt geben und blieben in ihrem Finſternis, hat es doch nicht mögen ohne Frucht bleiben, hat ausbrochen in alle Welt und anſtatt der ... Juden verſammlet die Heiden.

Die Menge des Meers ſoll hie nicht verſtanden werden die natürlichen Waſſer des Meers, ſondern die Land und Leut, die am Meer wohnen.

Auf die Weiſe der lateiniſchen und griechiſchen Landſchreiber heißen dieſe Völker (Midian, Epha, Seba) alleſamt Arabes ... Und heißt davon das reiche Arabia, daß es köſtlich Gold hat ... Sonderlich wächſt der Weihrauch an keinem Ort der Welt denn allein in dieſem reichen Seba ...

Licht heißet er Christum, wie er auch ſelber thut, da er ſagt: „Ich bin das Licht der Welt.“

Den Juden mußte aufs erſte Christus geſandt und das Evangelium vom Reich Gottes gepredigt werden ... darnach aber, da das mehrer Teil ſolche Gnade verſchmähte, hat Christus ſeine Kirche auch aus den Heiden erfüllen wollen.

Die Menge des Meeres heißet der Prophet alle Völker, ſo beim Meer ... wohnen.

Arabia, ſo durch Midiam und Epha verſtanden wird, hat Gold, Sabana und Panchana, hat Weihrauch.

Damit wäre über die Abhängigkeit der Poſtille Corvins von Luthers Wartburgpoſtille das Weſentliche geſagt. Werfen wir einen kurzen Blick auf das Verhältnis der übrigen Teile der Lutherſchen Poſtille zu der Corvins, ſo ergiebt ſich Folgendes: In dem ganzen erſten (ſogen. Winterteile) Poſtillenteile Corvins d. h. auch in den Predigten von Sonntag nach Epiphanien bis

zum 5. Sonntag in der Faſtenzeit iſt die Abhängigkeit die gleiche, wie wir ſie hinſichtlich der Wartburgpoſtille konſtatieren konnten. Und wie es bei Luther zum Evangelium am Pſalmſonntag heißt: „Dis Evangelion mit ſeiner Poſtillen findeſt du an dem erſten Sonntag im Advent“ ... ſo ſagt Corvinus am Schluß ſeines Teiles: „Das Evangelium am Palmtage findeſtu um Anfang dieſes Buchs.“ Die „kurtze Auslegung der Euangelien, ſo auff die Sontag, von Oſtern bis auffs Aduent gepredigt werden“, 1535, zeigt da, wo es ſich um Behandlung hiſtoriſcher Texte handelt, gleichfalls ſtarke Anlehnung an Luther, wiewohl hervortretende Selbſtändigkeit ſich häufiger zeigt als im Winterteile. In der Auslegung von Reden Jeſu aus dem Johannesevangelium jedoch (z. B. am 3.—6. Sonntag nach Oſtern wie am Pfingſttag) iſt die Benutzung Luthers zwar ſpürbar, aber im übrigen wie in den Epiſtelpredigten die Selbſtändigkeit groß. Epiſtel und Lehrtexte haben Corvinus Gelegenheit geboten zu dogmatiſchen lehrhaften Exkurſen, während er bei hiſtoriſchen Texten zumeiſt nicht über Luther hinauszugehen wagt. Jene Exkurſe ſind nicht originell, es iſt das Syſtem der Auguſtana, welches er vertritt, aber man merkt ſeinen Worten an, daß er ſich die Theologie der Auguſtana innerlich angeeignet hat. — Sehr zu nutze gemacht hat ſich Corvinus die Summarien, welche Stephan Roth, nach Bugenhagen verdeutſcht, vor die einzelnen Auslegungen geſtellt hat. Ihnen hat er häufig ſeine Dispoſitionen entnommen und dann im übrigen frei geſchaltet. Ein Beiſpiel: Zum zwölften Sonntag nach Trinitatis disponiert Corvinus: „Zum erſten wird in dieſem Evangelio gepreiſet fremder Glaube, welcher nachdem er Chriſtum für einen Seligmacher erkannt, ſeine Zuverſicht zu ihm ſetzet für ſich ſelbſt und ſich darnach auch durch die Liebe ausbreitet, alſo daß er ſich auch anderer Leute annimmt ... und Chriſtum ihrenthalben erſuchet.“ Das iſt Wiederholung von Teil 1) und 2) der „Summa des Evangelions“ bei Roth: 1) „Der fremde Glaube bringt den Beſeſſenen zu Chriſto, auf daß der Beſeſſene auch glauben möge ... 2) Soſern kommt mir der fremde Glaube zuhilfe, daß mir Chriſtus einen eigenen Glauben giebt.“ Den letzten Gedanken

von 2) „daß mir Chriſtus einen eigenen Glauben giebt“, benutzt Corvinus für ſeinen zweiten Teil: „Zum andern ... ſehen wir auch, wie Chriſtus wiederum gegen die Gläubigen halten wolle.“ Und wenn er „zum dritten“ die „herrliche Frucht des Glaubens in denen, ſo Chriſtum aus ſeinem Wort ... für einen Heiland erkannt haben“ behandelt, ſo iſt das nichts anderes als Teil 3) bei Roth: „Einer der durch den Glauben gerechtfertigt iſt, der hört das Wort und bekennet Chriſtum ... das ſind denn neue Früchte eines neuen Menſchen.“

Die Epiſteln von Epiphanien bis Oſtern ſind wieder in bekannter Freiheit von Luther ausgelegt. Die Epiſtelauslegung von Oſtern bis Advent vollends iſt Corvinus' eigenſtes Werk, da in die Lutherſche Poſtille erſt ſechs Jahre ſpäter (1543) durch Cruciger dieſer Epiſtelteil hinein kam. Möglich bleibt immerhin (ich kann das hier nicht unterſuchen), daß Corvinus Einzelpredigten Luthers vor ihrer Vereinigung in der Poſtille benutzt hat. Desgleichen ſind die „kurtze Summarien uber die Epiſteln von den fürnemiſten Feſten des gantzen Jars“ ſelbſtändiges Werk Corvins, da die Lutherſche Feſtpoſtille bekanntlich die Epiſtelauslegung nicht enthält. Die „Kurtze Auslegunge der Euangelien, ſo an den furnemeſten Feſten im gantzen jar geprediget werden“ [1]) iſt nur wenig an Luther angelehnt. Es finden ſich Berührungen, wie wenn Luther das Evangelium am Tage der Empfängnis Mariae (Luk. 11, 27. 28) deutet auf den „fleiſchlichen weibiſchen Affekt“ des „guten“ (d. h. in beſter Abſicht redenden) Weibes und Corvinus darnach ſchreibt: „Die Meinung dieſes Weibleins war vielleicht nicht böſe, aber doch der Affekt war fleiſchlich“, oder wenn im Evangelium am Stephanstage in der Deutung der „Propheten, Weiſen und Schreiber“ offenkundig Luthers Auslegung aus der Wartburgpoſtille (ſ. E. A. 10^2, S. 230) [2]) benutzt iſt — aber in der Hauptſache iſt Corvinus ſelbſtändig.

Faßt man den erſten Teil der Poſtille des Corvinus, die

1) Lag mir in dem Exemplar der ehemaligen Univerſitätsbibliothek Helmſtedt vor.

2) Vgl. oben.

Evangelien von Advent bis Oſtern von 1535, allein ins Auge, ſo verſteht man nach unſeren obigen Ausführungen die Vorwürfe „etlicher, die mir ſchuld geben, ich hab dem D. Martino Luther ſeine Poſtillen verkürzt und mir fremde Arbeit zugeſchrieben“, wie Corvinus am 2. Dez. 1537 klagend an den Landgrafen Philipp von Heſſen ſchreibt [1]). Es waren nicht lediglich „böſe Mäuler, ſo Alles läſtern und verwerfen, was nicht nach ihrem Sinn gemacht iſt“ [2]); ſie hatten gut beobachtet. Corvinus hat das ja ſelbſt eingeſtanden; nicht nur in dem offenen und ehrlichen Worte an Luther (ſ. oben): te ubique fere secutus sum, ſondern auch gerade in dem Briefe an den Landgrafen. „Wahr iſt's, ſo ſchreibt er, daß ich ſolchs (d. h. Luthers Poſtille zu kürzen) etwa im Sinn gehabt. Es hat mir aber ſolch Verkürzen nicht folgen wollen. So beſorgte ich mich auch, es würde gemeltem D. Luthero zuwider ſein, wenn ich ihm ſeine Bücher verkürzen oder viel Klügelns drein machen wollte.“ Nach der Unterſuchung der Abhängigkeit Corvins von der Wartburgpoſtille glaube ich ſagen zu können, daß mit den Worten: „ich habe eine Verkürzung im Sinn gehabt“ Corvin ſich direkt auf ſeinen erſten Poſtillenteil zurückbezieht. Dieſer erſte Teil hat ein Auszug aus Luthers Poſtille zu praktiſchem Gebrauche ſein ſollen. Erſt in den folgenden Teilen — ſei es um der Anfeindungen willen, ſei es aus perſönlicher Furcht Plagiator zu werden — ſchafft Corvin ſeine Poſtille. Und wenn auch bei ihr bald hier bald da ein Lutherſcher Gedanke durchbricht, ſo zeigt ſie nur an ihrem Teile die die kleineren Geiſter in Abhängigkeit zwingende Macht des Lutherſchen Geiſtes.

1) Tſchackert a. a. O Nr. 48.
2) Ebd.

2.

Die Auffindung des Thronſaals Nebukadnezars.

(Aus den „Mittheilungen der Deutſchen Orient-Geſellſchaft", Nr. 7.)

Eine New-Yorker Zeitung überraſchte kürzlich die Welt mit der ſenſationellen Nachricht, daß es der von der Deutſchen Orient-Geſellſchaft nach Babylon entſandten Expedition gelungen ſei, den Prachtſaal, in welchem das Gaſtmahl des Belſazar ſtattgefunden, zu entdecken, und ſie zeigte ihren Leſern in einem wirkungsvollen Bilde die Wand, an welche die geheimnisvolle Hand geheimnisvolle Schriftzüge zeichnete: die Wand war geſchmückt mit dem berühmten „Löwen von Babylon" von der Prozeſſionsſtraße Marduks [1]), mit anderen Funden der Deutſchen Expedition, auch das Mene Mene Tekel ſtand in großen Lettern geſchrieben.

Heute können wir unſeren Leſern in der That melden, daß es Dr. Koldewey gelungen iſt, den Thronſaal Nebukadnezars zu entdecken — einen mächtigen Bau von 18 m Breite und 52 m Länge, der Eingangsthür gegenüber die Niſche, in welcher einſt der weltbeherrſchende Königsthron geſtanden, und zu beiden Seiten derſelben, an der Nordfront des Saales, farbenprächtige noch erhaltene Ornamente, welche für die Kunſtgeſchichte außerordentlich bedeutſam ſind und welche den Mitgliedern der Orientgeſellſchaft in Verbindung mit Nr. 9 der „Mittheilungen" in treuem Facſimile zugänglich gemacht werden ſollen.

Neben dieſen Arbeiten am Kaſr hat die Deutſche Expedition jetzt auch die City von Babylon in der Nähe des heutigen Dörfchens Dſchumdſchuma in Angriff genommen und hat dabei ſchon nach kurzer Zeit eine nicht geringe Anzahl beſchriebener Thon-

---

1) Dieſer bei den jüngſten Ausgrabungen der Deutſchen Orient-Geſellſchaft in Babylon von Koldewey und Andrä gefundene nnd aus zahlreichen Fragmenten glaſierter farbiger Ziegel wieder zuſammengeſetzte Löwe iſt ein wahrhaftes Meiſterſtück babyloniſcher Kunſt. Eine prächtige Reproduktion der auf türkisblauem Grunde linksſchreitenden Figur wurde im September d. J. den Mitgliedern der oben genannten Geſellſchaft übermittelt. (Anm. d. Red.)

tafeln gefunden, welche nach dem Zeugnis des Aſſyriologen der Expedition, Dr. Weißbach, Briefe, Pſalmen, Kontrakte, Wörterbücher enthalten, alſo lauter ſolche Dokumente, welche das allerweiteſte Intereſſe erwecken und ſpeziell das ſachliche wie ſprachliche Verſtändnis des Alten Teſtaments zu fördern berufen ſind. Da überdies in Kürze mit Hilfe neuen Eiſenbahnmaterials die Arbeit am Hügel Amran-ibn-Ali wieder aufgenommen werden ſoll, und die Ausgrabung dieſes tief in der Erde verborgenen einzigartigen Pantheons der babyloniſchen Metropole nach menſchlicher Vorausſicht große und mannigfaltige Funde verheißt, ſo dürfen wir immer wichtigeren Berichten vom Expeditionsfelde entgegenſehen.

Aber nicht auf Babylon beſchränkt die Deutſche Orient-Geſellſchaft ihre Thätigkeit. Sie hat es ſich angelegen ſein laſſen, noch zwei andere Hügel namens Fara und Abu Hatab ſich zu ſichern, welche allem Anſcheine nach in die ſogenannte vorſargoniſche Periode, d. h. bis in das vierte vorchriſtliche Jahrtauſend zurückreichen und beſonders reiche Ausbeute an Denkmälern aus der älteſten Geſchichte der Menſchheit verſprechen. Die beiden Hügel liegen nicht fern von Nuffar, der Stätte der hervorragend erfolgreichen amerikaniſchen Grabungen, und die großherrliche Irade zu Ausgrabungen in beiden Hügeln iſt in dieſen Tagen ergangen.

Recenſionen.

1.

Sellin, D. Ernſt, Studien zur Entſtehungsgeſchichte der jüdiſchen Gemeinde nach dem babyloniſchen Exil. 2 Bände: I. Der Knecht Gottes bei Deuterojeſaja. IV. u. 302 S. — II. Die Reſtauration der jüdiſchen Gemeinde in den Jahren 538—516. — Das Schickſal Serubbabels. IV. u. 199 S. Leipzig, A. Deichert'ſche Verlagsbuchhandlung (G. Böhme), 1901. — Preis ℳ 10. —

Die Fragen, mit denen ſich vorliegende Studien beſchäftigen, gehören zu den intereſſanteſten und wichtigſten, welche die altteſtamentliche Wiſſenſchaft gegenwärtig zu bearbeiten hat, aber auch zu den verwickeltſten, ſchwierigſten und umſtrittenſten. Wer die kritiſche Arbeit des letzten Jahrzehnts aufmerkſam verfolgt hat, bedarf keiner Darlegung des großen Maßes von Geiſt und Fleiß, das ihrer Löſung in jüngſter Zeit gewidmet worden iſt. Und ebenſowenig wird geleugnet werden können, daß die bisher geleiſtete Arbeit nicht ohne verheißungsvolle Ergebniſſe geblieben iſt. Zwar gehen noch in den wichtigſten Punkten die Meinungen weit auseinander und neben zäher Feſthaltung und umſichtigerer Neubegründung älterer Auffaſſungen tauchen neue Verſuche, die Rätſel zu löſen, auf und ihre Vertreter laſſen es nicht an Energie und Scharfſinn fehlen, ihre Löſung möglichſt zu empfehlen. Es iſt ſelbſtverſtändlich hier nicht der Ort, außer dieſem allgemeinen Hinweis nähere Angaben über jene Verſuche darzubieten. Die Aufgabe die wir hier zu erledigen haben, iſt eine beſtimmt begrenzte. Uns liegt nur ob, über die Arbeit eines Forſchers zu berichten, aber eines Forſchers, der es nicht bloß um ſeines unermüdlichen, geradezu erſtaunlichen Fleißes, ſondern auch um der unſeres Erachtens mit den wertvollſten, ja, zum Teil durchſchlagenden Ergebniſſen gekrönten Leiſtung willen verdient, unter denjenigen, die ſich mit den in Frage ſtehenden Problemen beſchäftigen, in die vorderſte Reihe geſtellt zu werden.

An dieſem Urteil wird auch dann nichts zu ändern ſein, wenn ſich bei der Nachprüfung ſeiner Arbeit und bei der fortſchreitenden Unterſuchung des äußerſt ſchwierigen Quellenmaterials und ſeiner hiſtoriſchen Deutung herausſtellen ſollte, daß ſeine eigene optimiſtiſche Beurteilung des Werts ſeiner Argumentationen und ihrer Ergebniſſe nicht überall ganz begründet iſt. Aber das darf hier ſchon zum Voraus geſagt werden, auch da, wo man ihm nicht folgen kann, wo man ſeiner Beweisführung widerſprechen muß, iſt ſeine Arbeit für den Fortſchritt der kritiſchen Unterſuchung der ſchwierigen Fragen keine vergebliche geweſen. Sie wirkt überall anregend, eröffnet neue Geſichtspunkte für die Beurteilung des vorliegenden Stoffes und gewinnt manchen Einzelheiten Seiten ab, die nicht blos den Anſpruch der Neuheit erheben dürfen, ſondern vorausſichtlich auch von bleibendem Werte ſein werden. Es iſt mir eine beſondere Freude, ſchon hier feſtſtellen zu dürfen, daß ich ihm in ſehr wichtigen Argumentationsreihen, wenn auch nicht bis zu dem von ihm ſchließlich beliebten Endpunkte, ſo doch auf ſehr weite Strecken hin zuſtimmen kann, ja, daß ich in den hier gemeinten Punkten ſchon ſeit faſt einem Jahrzehnt bei meiner Arbeit zu auf in Vorleſungen mitgeteilten Ergebniſſen gelangt bin, die mit den ſeinigen in weſentlichem Einklang ſtehen. Ich werde hernach Gelegenheit haben, den angedeuteten Konſenſus wie unſeren Diſſenſus geltend zu machen.

Etwa vor zwei Jahren betrat der Verfaſſer den in den vorliegenden Studien behandelten Boden mit einem viel Aufſehen und ſehr ſtarken Widerſpruch erregenden Buche unter dem Titel: „Serubbabel. Ein Beitrag zur Geſchichte der meſſianiſchen Erwartung und der Entſtehung des Judentums“. Er verfocht darin die Theſe, der Ebed-Jahwe des Propheten des Deuterojeſajabuches ſei Serubbabel, und dieſer habe wirklich den Verſuch gemacht, das alte davidiſche Königtum zu reſtaurieren, habe damit aber über ſich, Land und Volk nur eine neue furchtbare Kataſtrophe herbeigeführt. Die vielfachen, mehr oder weniger gegründeten Einwendungen und eigene unermüdliche Weiterprüfung der Grundlagen, auf denen er ſeine Hypotheſe aufgebaut hatte, und der Argumentation im ganzen und im einzelnen haben Sellin zu der Einſicht gebracht, daß er zwar in jener Schrift den richtigen Weg zur Löſung des Problems eingeſchlagen hatte, ſchließlich aber doch auf einen Abweg geraten ſei. In dem neuen Werke ſchickt er ſich nun an, eine neue Löſung der ſchwierigen Fragen darzubieten. Es ſind drei Studien, von denen jede einem beſondern, durchaus ſelbſtändigen Problem gewidmet iſt, die aber doch auch wieder eng zuſammen gehören und mit einander dazu beitragen, den Werdeprozeß aufzuhellen, der zur Entſtehung der nachexiliſchen jüdiſchen Gemeinde in ihrer beſonderen äußeren und inneren Eigenart führte. Die erſte, den ganzen Band I füllende Studie iſt dem Ebed-Jahweproblem gewidmet. Die Deutung auf Serubbabel zieht er zurück, aber das früher

gewonnene Ergebnis, daß bei dem Ebed-Jahwe an einen Davididen zu denken ſei, findet er erneut beſtätigt, nur hat er ſich überzeugt, daß dieſer Davidide in der Periode vor 538 geſucht werden müſſe. Auch in Bezug auf die litterarhiſtoriſche Beurteilung von Jeſ. 40—55 hat er ſeine frühere Anſicht weſentlich geändert und glaubt nunmehr auch in dieſer Hinſicht die kritiſche Arbeit in ruhigere Bahnen gelenkt zu haben. Die zweite Studie behandelt die ſeit einiger Zeit ſehr lebhaft, aber in einander ſtark entgegengeſetzten Urteilen ventilierte Frage, ob die bibliſche Tradition von einer Wiederaufrichtung der jüdiſchen Gemeinde in den Jahren 538 ff. begründet ſei. Hierbei wandelt er in den Bahnen E. Meyer's und hofft, durch ſeine neue Unterſuchung des bisher ſchon zur Verfügung ſtehenden Materials, durch eine neue Auslegung und ſicherere Datierung von Esra 4, 7—6, 15 und endlich durch Erſchließung eines bisher nicht beachteten Zeugniſſes für eine Rückkehr von Juden vor 520 in Sacharjas Nachtgeſichten die Kritik auf einen ſicheren geſchichtlichen Boden geſtellt und damit die von Meyer eingeleitete geſundere Behandlung des vorliegenden Problems für die Zukunft geſichert zu haben. In der letzten Studie wendet er ſich noch einmal der Frage nach dem Schickſal Serubbabels zu. Er hält ſeine Hypotheſe von Serubbabels wirklichem Königtum und ſeinem alsbaldigen Sturze feſt. Des hypothetiſchen Charakters ſeiner Poſition iſt er ſich wohl bewußt, aber er hofft, durch die erneute, „von manchem unnötigen Ballaſte“ befreite Argumentation „eine beſſere Würdigung“ derſelben erreicht zu haben.

Indem ich mich nunmehr den einzelnen Studien zuwende, ſcheint es mir das einfachſte und beſte zu ſein, dem wohl überlegten Gang der Argumentation des Verfaſſers zu folgen. Dabei wird uns Gelegenheit gegeben, kritiſche Bemerkungen beizufügen. Allerdings iſt es ſelbſtverſtändlich, daß wir nicht alle Einzelheiten, zu denen wir ein Fragezeichen ſetzen zu müſſen meinen, in die Beſprechung hineinziehen können; wir werden uns beſcheiden müſſen, um wichtigere Punkte um ſo aufmerkſamer betrachten zu können.

Sellin beginnt ſeine erſte Studie „Der Knecht Gottes bei Deuterojeſaja“ mit einer kurzen Überſicht und Charakteriſtik der ſeit ſeinem „Serubbabel“ erſchienenen ziemlich zahlreichen Schriften, um zugleich zu zeigen, wie wenig man in Wahrheit in der Löſung des Problems ſeitdem weiter und zum Einklang der Meinungen gekommen ſei; die Verwirrung ſei vielmehr nur noch ſtärker geworden. Dieſe Thatſache nötigt ihn nun, unverdroſſen „den mühſamen Weg durch das Gewirre der Anſichten noch einmal“ zu gehen und „ſchrittweiſe die unmöglichen zurückzuweiſen, bis wir zu dem klaren Reſultate gelangen, daß eben nur von einem Zeitgenoſſen des Propheten, und zwar einem Davididen“, in den Ebed-Jahweſtücken die Rede ſein könne. Die Feſtſtellung der Entſtehungszeit des Deuterojeſajabuches und der urſprünglichen Zugehörigkeit jener Stücke

zu demſelben ſoll ihm dann den Boden bereiten, die beſtimmte Perſönlichkeit zu erkennen, welche in jenen Stücken gemeint iſt.

Das erſte Kapitel (S. 11 ff.) ſucht die Theſe zu erweiſen, der Ebed-Jahwe der E.-J.ſtücke oder, wie man ſonſt ſagt, =lieder ſei kein Kollektivum, ſondern ein Individuum. Nach einem kurzen hiſtoriſchen Rückblick auf die bisherigen entgegenſtehenden Auffaſſungen unterſucht Sellin die beſonders von Laue ſtark betonte Thatſache, daß in den Ebed-Jahweſtücken der Ebed anonym auftrete, während da, wo unter Ebed das Volk gemeint ſei, der Leſer durch den Beiſatz Israel oder Jakob über die wirkliche Beziehung jenes Ehrenprädikats beſtimmt genug aufgeklärt werde. Das gebe doch zu denken. Er ſetzt ſich hier vornehmlich mit den Einwendungen Buddes auseinander und, wie ich glaube, hat er das Recht auf ſeiner Seite. Auch ich halte „Israel“ 49, 3 für ebenſowenig urſprünglich, als die Lesart der LXX in 42, 1. Doch halten wir uns dabei nicht auf; mit Recht betont auch Sellin, daß für ſich die Thatſache der Anonymität des Ebed-Jahwe in den Stücken nichts beweiſen könne und nur in Verbindung mit anderen bedeutſameren Argumenten für den Beweis von Wert ſei, daß es mit dieſem Ebed-Jahwe eine beſondere Bewandtnis haben müſſe. Für ebenſo glücklich halte ich ſeine ſich weſentlich mit König auseinanderſetzende Nachweiſung des individualiſtiſchen Charakters des Ebed-Jahwe (S. 19 ff.). Er zeigt, daß es unmöglich ſei, manche Einzelzüge in der Schilderung des Weſens, Thuns und Ergehens desſelben auf das Volk zu deuten, ohne daß ein Widerſinn erzeugt werde. Dieſe Erkenntnis, ſo wenig ſie an ſich auch vielleicht beweiſen möchte, eben weil man ſich ihr „durch eine etwas künſtelnde Auslegung“ zu entziehen vermöge, gewinne doch ſchon darum an Kraft, weil ſie zu dem Eindruck ſtimme, den unbefangene Lektüre der Stücke verſchaffe. Von entſcheidendere Bedeutung ſind die m. E. ebenfalls trotz aller Einwendungen unleugbaren Thatſachen, mit denen ſich Sellin an dritter Stelle (S. 23 ff.) beſchäftigt. Er zeigt, daß in den Stücken ſelbſt der Ebed-Jahwe nicht blos vom Volke im allgemeinen, ſondern auch von dem frommen Teile desſelben unterſchieden werde, alſo weder mit dem einen, noch mit dem anderen Kollektivum identificiert werden könne. Er geht zu dem Ende die einzelnen Stücke durch und prüft ſie im Hinblick auf die abweichenden Urteile Buddes, Königs, Gieſebrechts u. a. auf das genaueſte. Im einzelnen mag immerhin manches in ſeiner Darlegung zu Bedenken Anlaß geben (ſo kann ich ihm in ſeiner Verwertung des zweifellos arg korrumpierten Textes 53, 8[b] nicht folgen, während ich ſeine Ausführung zu דורו in demſelben Verſe ausgezeichnet finde S. 41—44); im ganzen aber halte ich ſeine, mehrfach recht lehrreichen Ausführungen für durchſchlagend. Es iſt eben ſo, die kollektiviſtiſche Deutung des Ebed-Jahwe führt zu großen Schwierigkeiten, um nicht zu ſagen, zu Vergewaltigungen in der Auslegung einzelner Gedankenreihen in den fraglichen Stücken, während bei

individualiſtiſcher Auffaſſung die Gefahr, in ſolche zu geraten, entweder ganz ausgeſchloſſen, oder doch mindeſtens ſehr viel geringer iſt. In gleicher Weiſe kann ich Sellin in den beiden letzten Paragraphen dieſes Kapitels zuſtimmen. § 4 (S. 45 ff.) handelt von dem Berufe des Gottesknechts und zwar von ſeinem aktiven und ſeinem paſſiven. Es geſchieht in gründlichſter, umſichtigſter und überzeugendſter Weiſe. Die ſchon von Duhm, Schian und Laue aufgeſtellte, aber, wie König gezeigt hatte, nicht ganz zutreffende Theſe, der Ebed-Jahwe der Stücke habe einen Beruf, dagegen der Ebed-Israel ſonſt im Deuterojeſajabuche nicht, darum könnten beide nicht identiſch ſein, modificiert Sellin in geſchickter und m. E. zutreffender Weiſe ſo: Die Schilderung des Thuns und Handelns des Ebed in den Ebed-Jahweſtücken wie die ſeines Leidens ſei ſo vollſtändig verſchieden von der Israels in den anderen Kapiteln, daß eine Identität beider unmöglich ſei. Ich halte, wie geſagt, den Beweis für die Richtigkeit der Theſe in dieſer Geſtalt für erbracht und meine, wenn man verſuche, vorurteilslos, ſoweit das überhaupt einem Menſchen möglich iſt, die Gründe, die der Verfaſſer vorführt, zu prüfen und auf ſich wirken zu laſſen, müſſe man anerkennen, daß das, was in genannten Beziehungen von dem Ebed-Jahwe ausgeſagt werde, nicht vom Volke, auch nicht von dem ſog. frommen Kerne desſelben ausgeſagt werden könne, ferner auch, wenn man das Ergebnis der vorausgehenden Abſchnitte im weſentlichen dazu nehmen darf, daß der Gottesknecht der Ebed-Jahweſtücke eine individuelle Größe ſei mit einem eigenartigen Beruf gegenüber dem Israelvolke wie gegenüber der Völkerwelt.

Nun iſt es freilich auffällig, daß immer und immer wieder die Ausleger zur kollektiviſtiſchen Auffaſſung, zur gleichartigen Deutung des Ebed-Jahwe in allen Teilen des Buches geführt werden. Das läßt ſich nur begreifen, wenn es im Buche Erſcheinungen giebt, die nicht geeignet ſind, dem Ausleger die individualiſtiſche Deutung des Ebed-Jahwe nahe zu legen, vielmehr geeignet ſind, die entgegengeſetzte Deutung zu empfehlen. Sellin geht in § 5 (S. 58 ff.) dazu über, die von König, Budde u. a. neuerdings wieder ſtark in den Vordergrund geſtellten Argumente für die kollektiviſtiſche Auffaſſung zu prüfen und zu entkräften. Es ſind vier Hauptargumente, gegen die er ſich wendet und m. E. wiederum im weſentlichen ſiegreich. Gewiß muß man zugeben, daß der Übergang von dem Kollektivum Ebed-Jahwe in Jeſ. 41 zu dem individuellen Ebed in 42, 1 ff. unvermittelt erſcheint, daß alſo zu erwarten wäre, der Prophet habe einen ſolchen Wechſel nicht unangedeutet gelaſſen, wenn ein ſolcher in ſeinem Sinne lag. Und daß man auch früh ſchon das durch 41, 8 ff. indicierte Verſtändnis auf 42, 1 ff. übertrug, beweiſt ja der Text der LXX in 42, 1, wenngleich dieſe Textgeſtalt religionsgeſchichtlich begreiflich iſt und daher nichts beweiſen kann für das, was der Prophet ſelbſt dort gemeint hat. Sellin hebt nun, wie ich glaube, mit Recht hervor,

wenn es ſich in 42, 1 ff. und in den Ebed-Jahweſtücken überhaupt nicht um eine bloße Idee handele, ſondern um eine reale geſchichtliche Perſönlichkeit, auf die der Prophet hinweiſe (vgl. meine Bemerkung in Driver, Einl. S. 261), ſo verliere das Verhältnis von 42, 1 ff. zu 41, 8 ff. alles Auffällige. Man darf ja dabei nicht vergeſſen, daß die Worte des Propheten, mögen ſie nun mündlich und öffentlich geredet oder nur ſchriftlich kundgegeben worden ſein, von einem beſtimmten zeitgeſchichtlichen Boden aus geredet ſind und darum auch Hinweiſe wie auf beſtimmte Thatſachen und Vorgänge, ſo auch auf beſtimmte Perſönlichkeiten den zeitgenöſſiſchen Empfängern des Wortes, vor allem dem nächſten Auditorium wohl verſtändlich ſein mußten, ſelbſt dann wenn dieſe Hinweiſe nur ſymboliſcher Natur waren und darum für uns im Zuſammenhang der Schrift leicht mißverſtändlich, möglicherweiſe ſogar ganz unverſtändlich ſein können. So iſt es begreiflich, daß der Prophet bei der Niederſchrift ſeiner Worte die für Leſer ſpäterer Zeiten thatſächlich beſtehende Schwierigkeit, den Ebed in 42, 1 ff. richtig zu verſtehen, gar nicht fühlte und infolge deſſen nicht daran dachte, eine Andeutung zu machen, daß der hier gemeinte Ebed nicht mit dem 41, 8 ff. unzweideutig genannten Ebed identificiert werden ſolle. Sellin fügt hinzu, das Argument falle um ſo mehr in ſich zuſammen, wenn die genannte geſchichtliche Perſönlichkeit „den Zeitgenoſſen unter jenem Titel (Ebed-Jahwe) bekannt" geweſen ſei. Ob er hierin nicht zuweit geht, will ich jetzt dahingeſtellt ſein laſſen; wir werden an einer ſpäteren Stelle darauf zurückkommen.

Die anderen Argumente, die man für die kollektiviſtiſche Deutung beibringt und die Sellin m. E. ebenfalls glücklich bekämpft, will ich nur nennen. Man legt beſonders viel Wert auf den weitgreifenden Parallelismus in den Ausſagen über das Volk und über den Ebed in den Stücken, überſieht dabei aber, wie Sellin mit Recht betont, die ſtarken Differenzen, von denen ſchon im vorhergehenden Paragraph die Rede war. Sodann ſagt man, der Ebed-Jahwe werde Völkern gegenübergeſtellt und ſein Schickſal ſei ihnen bekannt, das ließe ſich aber nicht verſtehen, wenn der Ebed eine Einzelperſönlichkeit ſei, ſelbſt dann nicht, wenn derſelbe ein König ſei. Endlich ſollen einzelne Stellen in den Ebed-Jahweſtücken mit der individualiſtiſchen Deutung völlig unvereinbar ſein, die Stellen nämlich, in denen geſagt wird, der Ebed werde die Heiden zur rechten Gotteserkenntnis führen, und dann beſonders der Inhalt von c. 53. Ich muß mich, wie ſchon geſagt, auch in der Bekämpfung dieſer Einwendungen auf Sellins Seite ſtellen. Es kommt eben alles auf die richtige Auslegung der einzelnen Zuſammenhänge an, und dieſe ſcheint mir in allem Weſentlichen mehr bei Sellin als auf der Gegenſeite vorhanden zu ſein. Ich folge nur den Ergebniſſen meiner eigenen Arbeit, wenn ich in Sellins Schlußurteil am Ende ſeines erſten Kapitels (S. 63) einſtimme: „Der Gottesknecht der Ebed-Jahweſtücke iſt ein Individuum".

Das zweite Kapitel (S. 63 ff.) iſt dem Nachweis gewidmet, daß der Ebed der Ebed-Jahweſtücke ein realer Zeitgenoſſe des Deuterojeſaja war, und wendet ſich gegen diejenigen Vertreter der individualiſtiſchen Auffaſſung, die in dem Ebed entweder die Idealperſönlichkeit des in der Zukunft erwarteten Meſſias oder nur die Zeichnung eines Ideals überhaupt für das zeitgenöſſiſche Israel ohne Beziehung auf eine von der Zukunft zu bringende beſtimmte Perſönlichkeit erblicken. Sellin weiſt auf die exegetiſchen Thatſachen in den einzelnen Ebed-Jahweſtücken hin, die unwiderleglich darthun, daß der Ebed nicht ein lediglich der Zukunft angehöriges Weſen oder gar eine bloße Idee ſein kann, daß er vielmehr ein in ſeiner Entwickelung der Geſchichte ſchon zum Teil angehöriges, perſönlich wirkendes und leidendes Weſen ſein muß, während die Vollendung ſeines Geſchicks, die Auswirkung ſeines Berufs allerdings noch von der Zukunft erwartet wird. Es finden ſich in den Ausführungen des Verfaſſers nicht wenige ſehr lehrreiche Gedankengänge, und die Beweisführung iſt im ganzen, ſelbſt wenn man einzelnes ausnehmen mag, m. E. unwiderleglich. Sellin iſt im Recht, wenn er (S. 75) energiſch verlangt, nicht mit allgemeinen Räſonnements, ſondern auf Grund des in den Texten vorliegenden Thatbeſtandes widerlegt zu werden, das aber iſt nach meiner Überzeugung einfach unmöglich. Daß ich ſo urteile, wird Sellin am allerwenigſten wundern, denn, wie er S. 63 ausdrücklich bemerkt, hat er aus meiner Anmerkung in Driver's Einl. S. 261 entnehmen zu dürfen gemeint, ich ſtehe ihm näher als andere Vertreter der individualiſtiſchen Deutung, nur vermißt er in meinen dortigen Ausführungen „die wünſchenswerte Deutlichkeit". Er hätte meine in jener Anmerkung deshalb, weil ich eine eingehendere Darlegung nicht hinzufügen konnte, naturgemäß zurückhaltend formulierte Meinung getroſt im Sinne ſeiner in dieſem Kapitel dargelegten Überzeugung auffaſſen dürfen. Ich habe die gleiche Anſicht thatſächlich ſchon vor der Zeit, da ich jene Anmerkung ſchrieb, alſo vor dem Winter 1895—96 gehabt und bei der Auslegung des Deuterojeſajabuches in meinen Vorleſungen ſeitdem, wenn vielleicht auch anfangs nicht mit der gleichen Entſchiedenheit wie in den letzten Jahren, vertreten [1]).

Das nächſte (3.) Kapitel (S. 78 ff.) geht nun einen bedeutſamen Schritt weiter, indem es auf die Frage Antwort ſucht, in welchem Kreiſe des Volks der individuelle Gottesknecht zu ſuchen iſt. Der Verfaſſer

---

1) Es lag ſeiner Zeit in meiner Abſicht, der kurzen Anmerkung früher oder ſpäter eine weitere ſelbſtändige Ausführung in einer in den Grundzügen längſt vorliegenden, auch wiederholt ihrem Inhalte nach vorgetragenen Abhandlung unter dem Titel „Jahwes Knecht Davids Sohn" (ev. im Zuſammenhang der für dieſe Zeitſchrift beabſichtigten Arbeiten zum Deuterojeſajabuche, von denen das erſte ſchon 1897 geſchriebene Stück im Jahrgang 1899 gedruckt iſt) folgen zu laſſen. Dieſe Abſicht iſt nicht verwirklicht worden, warum, darauf

weiſt in den erſten vier Paragraphen nach, daß wir ihn weder unter den Propheten noch unter den Thoralehrern, unter denen ihn manche geſucht haben (vgl. dazu S. 78 ff.), ſuchen dürfen, es ſei vielmehr der Ebed „ein zum Leiter des neuen Gottesreichs beſtimmter Davidide“. Zu dem Ende geht er die einzelnen Stücke exegetiſch genau durch und zeigt, daß die in ihnen enthaltenen Ausſagen vielmehr auf eine Perſönlichkeit königlichen Standes gedeutet werden können, als auf eine ſolche jener anderen Stände. Nur das dritte Stück 50, 4 ff. (vgl. S. 106 f.) könnte, wenn es allein in Betracht käme, ebenſo gut auf einen Propheten oder Thoralehrer bezogen werden, aber Sellin thut dar, daß auch hier die Deutung in ſeinem Sinne durchaus möglich iſt. Viel Lehrreiches enthalten die Nachweiſe in den einzelnen Abſchnitten. Ich kann auch hier, von Einzelheiten, zumal in den Ausführungen zu 49, 1 ff. (§ 2, S. 99 ff.), abgeſehen, im ganzen wieder nur beiſtimmen. Die Auffaſſung von הוציא משפט (42, 1) und damit im weſentlichen die des ganzen Abſchnittes (S. 80 ff.) habe ich ſchon in meiner Anmerkung bei Driver a. a. O. angedeutet; zu meinem Hinweis auf Jeſ. 2, 2—4 vgl. des Verfaſſers Exkurs S. 92 f. (2. Abſatz); wenn ich dort aber von einer prophetiſchen Aufgabe des Ebed redete, ſo dachte ich, wie ja der Zuſammenhang weiterhin unverkennbar zeigt, dabei nicht an einen Propheten im engeren Sinne. Ich hebe dies nur deshalb hervor, weil Sellin (S. 78) nur Kittel als denjenigen Fachgenoſſen nennt, der ſich im Sinne ſeiner Auffaſſung geäußert hätte. Trotz der zurückhaltenden Weiſe des Ausdrucks habe ich allerdings gemeint, mich in jener Anmerkung verſtändlich genug geäußert zu haben. Er hätte mich alſo ganz getroſt wie S. 63, ſo auch hier auf ſeine Seite ſtellen können. Es liegt mir fern zu beſtreiten, daß Sellin für die Anſicht, in dem Ebed handle es ſich „um einen für den Meſſias gehaltenen Davididen der exiliſchen reſp. erſten nachexiliſchen Zeit“, in ſeinem „Serubbabel“ „zum erſtenmale mit Entſchiedenheit“ eingetreten iſt, aber ich glaube doch an die Sätze erinnern zu dürfen, die ich auf den von Sellin auf S. 63 citierten Satz folgen laſſe; ſie geben, wenn auch andeutungsweiſe, ziemlich genau derſelben Anſicht Ausdruck. Aber wenn ich dies hervorhebe, ſo bitte ich mich nicht mißzuverſtehen. Mir kommt es nicht darauf an, ſog. Prioritätsrechte geltend zu machen; ein ſolches Beginnen halte ich überhaupt für thöricht; aber wohl kommt es mir darauf an, feſtzuſtellen, daß unſerer beider unabhängige Arbeit an der Löſung des Ebed-Jahweproblems uns auf den gleichen Weg geführt hat. Beſonders beachtenswert und lehrreich

---

kommt es hier nicht an. Nur das eine darf ich wohl erwähnen: ich hielt vornehmlich mich zurück, weil ich von der entſtehenden Arbeit meines verehrten Freundes und einſtigen treuen Hörers Füllkrug wußte, an deſſen Themawahl ich auch nicht ganz unſchuldig war. Ich hoffe aber doch, die Arbeit bald wieder aufnehmen zu können.

ſind neben vielem anderen Sellin's Ausführungen zu 52, 13—53, 12 (S. 108 ff.) unter dem dies Kapitel beherrſchenden Geſichtspunkt. Ich glaube, wenn man ſich von ſeiner bisherigen Argumentation willig hat führen laſſen, ſo wird man auch hier ihm in der Hauptſache recht geben müſſen, auch wenn man im einzelnen anders urteilt.

Mit § 5 (S. 115 ff.) tritt Sellin in eine Unterſuchung der Einwürfe ein, die man gegen die von ihm vertretene zeitgeſchichtliche Deutung des Ebed machen könne. Der erſte Einwand betrifft die Behauptung, Deuterojeſajas Auffaſſung vom Heile ſei eine durchaus theocentriſche, das Heil ſei ganz ein Werk Jahwes, neben ihm ſei daher die Perſönlichkeit des Ebed nicht nur überflüſſig, ſondern einfach unmöglich (ſo Laue). Sellin zeigt nun trefflich, daß auch in den Ebed-Jahweſtücken der theocentriſche Standpunkt durchaus gewahrt werde, und daß der Ebed-Jahwe als Werkzeug, deſſen ſich Jahwe bediene, um ſeine Heilsabſichten zu vollziehen, ebenſowenig jener theocentriſchen Heilsauffaſſung der deuterojeſajaniſchen Prophetie widerſprechen könne, wie der zur Durchführung des göttlichen Ratſchluſſes berufene Cyrus. Man beachte wohl, was er S. 116 f. ausführt, beſonders den ſchlagenden Hinweis auf Ez. 34, 15. 23 und auf die Analogie, die in dem göttlichen Erlöſungswerke durch Moſes gegeben iſt (worauf auch ich in der Anm. bei Driver hinzuweiſen mir erlaubte). Nicht ganz ſo einfach liegt die Sache freilich hinſichtlich der Bedeutung der Leiden des Ebed (S. 117 ff.). Es ſcheint in der That ein unlösbarer Widerſpruch vorzuliegen, wenn einerſeits geſagt wird, Jahwe tilge um ſeiner ſelbſt willen Israels Sünde (43, 25) und rette das Volk, um ſeine Ehre zu wahren (48, 11), anderſeits dagegen, er vergebe Israel um ſeines Knechtes willen (53, 1 ff.). Dem gegenüber hebt Sellin mit Recht hervor, daß Deuterojeſaja ſich nirgends als Syſtematiker und Dogmatiker erweiſe. Auch ſonſt ſind ſeine Äußerungen, wie eine Reihe von Beiſpielen zeigt (S. 118), widerſpruchsvoll. Und wenn das Thema von c. 53 richtig gefaßt wird, ſo ſchwindet auch hier die Schwierigkeit. Hier handelt es ſich eben nicht um „das Problem der Sühne der Sünde Israels, eine dogmatiſch fixierte, abſtrakte Stellvertretungslehre“, ſondern vielmehr um „die Frage, warum der Ebed, der nun ſo glänzend erhöht wird, ſo entſetzlich Schweres hat leiden müſſen“. Voll und ganz aber, meint Sellin, löſt ſich jener Widerſpruch mit der zeitgeſchichtlichen Deutung des Ebed und ſeines Geſchicks. Und man wird mit Rückſicht auf die eigentümliche Art der Darſtellung Deuterojeſajas zugeben müſſen, daß der Prophet das beſonders harte und dazu unverdiente Geſchick der beſtimmten, ihm vor Augen ſtehenden Perſönlichkeit ſo werten konnte, wie es c. 53 geſchieht, während er anderwärts nicht nur das Volk ſelbſt ſeine Sünden abbüßen läßt, wie es das ja auch in dem Gericht des Exils hatte thun müſſen, ſondern auch von Jahwe ausſagt, daß er um ſeiner ſelbſt willen dem Volke

die Sünde vergebe. Man müßte dann alſo dieſe verſchiedenen Gedankenreihen einander ergänzen laſſen, während ihre Einheit darin gegeben wäre, daß überall, auch in c. 53, Jahwe die causa princeps der ſühnenden Wirkung ſei. Und daß der theocentriſche Standpunkt auch in c. 53 gewahrt wird, wie in allen übrigen Ebed-Jahweſtücken, iſt unzweifelhaft; Sellin weiſt mit Recht auf 53, 6. 10 hin. Sellin macht noch auf eine Thatſache aufmerkſam, die wirklich Beachtung verdient (S. 120). Es iſt auffällig, daß der Hauptgedanke, den c. 53 ausführt, der Gedanke vom ſtellvertretenden Leiden des Gerechten ſich im Alten Teſtament nicht wieder findet. Sellin meint, das erkläre ſich „aufs beſte, wenn man annehme, daß man einige Jahrhunderte hindurch noch ſehr gut gewußt habe, daß es ſich in ihm lediglich um die Löſung des Lebensrätſels einer beſtimmten hiſtoriſchen Perſönlichkeit handele“. Bei dieſem Sachverhalt habe „weder Anlaß noch Gelegenheit vorgelegen, bei dem vollſtändig andersartigen Leiden der Frommen anderer Zeiten auf dies Kapitel zurückzugreiſen“. Wie dem aber auch ſei, jedenfalls ſcheint mir Sellin jenen erſten Einwand ausreichend entkräftet zu haben. — Das gleiche glaube ich auch in Bezug auf den zweiten möglichen Einwand (S. 120ff.), die Perſon des Cyrus als Jahwes Werkzeug ſchließe eo ipso die Perſon des Ebed aus (ſo Laue), oder für Deuterojeſaja ſei Cyrus der Meſſias, in Bezug auf die Davidfamilie habe er keine beſonderen Hoffnungen mehr haben können (ſo z. B. Reuß). Sellin macht mit Recht auf den ſehr weſentlichen Unterſchied in den Ausſagen über Cyrus und ſein Werk und über den Ebed und ſeine Aufgabe aufmerkſam. Der Prophet verfolgt des Cyrus Thun nicht weiter als bis zum Sturze Babels und der dadurch ermöglichten Freilaſſung Israels, was nachher aus ihm wird, davon iſt nicht die Rede, oder es findet ſich doch nur die Andeutung, daß auch er ſich dann zu Jahwe bekehren, d. h. das thun werde, was anderwärts von der Völkerwelt überhaupt ausgeſagt wird. Viel weiter greift aber die Aufgabe und das Werk des Ebed. Er wird das freigelaſſene Volk heimführen und in dem Heimatlande wieder aufrichten, er wird als Gottes Werkzeug ein neues Gottesreich begründen, ein Reich der Gerechtigkeit und des Heils, dem ſich alle Völker und Könige unterwerfen, und zwar — das darf im Sinne des Deuterojeſaja hinzugeſetzt werden — Cyrus mit eingeſchloſſen. Es iſt durchaus berechtigt, wenn Sellin darauf aufmerkſam macht, daß ſich ſo auch vortrefflich erkläre, warum von c. 49 an von Cyrus nicht mehr die Rede ſei; ſeine Aktion habe eben nur um Israels willen ſtattgefunden und nach Erfüllung der ihm geſtellten Aufgabe mache er dem Ebed als Jahwes Werkzeug Platz.

Nun könnte man gegen die Deutung des Ebed-Jahwe auf eine Perſönlichkeit aus davidiſchem Geſchlecht das Bedenken geltend machen, warum derſelbe nie מֶלֶךְ genannt, auch nicht geſagt werde, daß er König

werden ſolle, ferner warum das von ihm gezeichnete Bild manche Züge entbehre, die ſonſt nach israelitiſcher Anſchauung kaum im Bilde eines Königs fehlen könnten, endlich wie ſich bei einem Davididen die eigentümliche und doch als bekannt vorausgeſetzte Bezeichnung als Ebed-Jahwe erkläre?! Auf dieſe Bedenken geht Sellin in § 6 (S. 124 ff.) ein. Zunächſt betont er (von der m. E. zweifellos richtigen Vorausſetzung aus, daß die Ebed-Jahweſtücke exiliſcher Zeit entſtammen), da im Exil kein Davidide König war, ſo habe er auch nicht als ſolcher bezeichnet werden können, ſondern habe einen anderen Titel führen müſſen. Allerdings dies müſſen möchte ich nicht unterſchreiben. Sodann aber ſucht er durch eine nicht bloß intereſſante, ſondern auch vielfach recht lehrreiche Darlegung der israelitiſchen Auffaſſung vom Königtum und ihrer Wandlung im Laufe der Entwicklung, der Herausbildung einerſeits des meſſianiſchen Königsbildes der Zukunft in der Prophetie und Hand in Hand damit der Idealiſierung des Davids der Vergangenheit bis herab auf die Bezeichnung desſelben als des עבד יהוה κατ᾽ ἐξ. bei den deuteronomiſtiſchen Geſchichtsſchreibern und die ezechieliſche Bezeichnung des meſſianiſchen Königs als des Jahweknechtes David verſtändlich zu machen, daß man in exiliſcher Zeit und zumal, ſeit durch die verheißungsvolle Wendung in dem Geſchicke Jojachins die trotz der furchtbaren Kataſtrophe, der auch Davids Haus zum Opfer gefallen war, nicht erſtorbene, meſſianiſche Hoffnung neu belebt wurde, von dem erhofften davidiſchen Erneuerer des Gottesreichs nicht das Prädikat מֶלֶךְ brauchte, ſondern עבד יהוה. Sellin ſagt (S. 129), geſetzt, es ſei ein edler, gottesfürchtiger Davidide vorhanden geweſen, der die meſſianiſchen Hoffnungen der Frommen zu den ſeinigen machte, wie hätte der jetzt Entthronte nach der ganzen bisherigen Entwicklung, um allen Hoffnungen wie allen Intentionen Ausdruck zu geben, dem Volke gegenüber beſſer genannt werden können als nach ſeinem großen Ahn עבד יהוה?" Ich geſtehe, hier dem Verfaſſer nicht vollſtändig zuſtimmen zu können. M. E. zeigt zwar gerade Ezechiels eigenartige Bezeichnung des meſſianiſchen Königs, daß man den Begriff "ע״י" als ehrendes Prädikat mit dem Namen des Königs David verknüpfte, aber ebenſo beſtimmt auch, daß man nicht ohne weiteres einen exiliſchen Davidsſproſſen allgemein verſtändlich mit jenem Namen wie mit einem Titel (vgl. S. 59) benennen konnte. Es iſt auch nicht ohne weiteres ganz richtig, wenn Sellin ſagt (S. 130), für das exiliſche Israel ſei, wie Deuteronomiſt und Ezechiel zeigten, Davids Haus der Gottesknecht ſchlechthin geweſen, und darum habe ein exiliſcher Jude, wenn er die Ebed-Jahweſtücke gehört habe, bei dem anonymen Ebed und der Charakteriſtik ſeiner Aufgabe nur an einen Davididen denken können. Nicht Davids Haus iſt der Gottesknecht ſchlechthin, ſondern vielmehr David und derjenige Sproß Davids, in dem das Auge des Propheten den verheißenen meſſianiſchen König

erſcheinen ſah: nur das ergiebt ſich aus jenen Zeugen. Nur weil der David der Zukunft dem idealiſierten der Vergangenheit als vollkommenes Gegenbild entſprechen wird, übernimmt Ezechiel jenes Ehrenprädikat und bildet ſeine eigentümliche Bezeichnung des Meſſias. M. E. hat nun Deuterojeſaja, der nach 55, 3 f. unzweifelhaft an der meſſianiſchen Hoffnung für Davids Haus feſthielt, nur an die Weisſagung Ezechiels, mit dem er ja auch die babyloniſche Heimat gemeinſam hatte, deſſen Weisſagungen er alſo auch wohl als bekannt in ſeiner Umgebung voraus-ſetzen konnte, angeknüpft und von ihm auch die Bezeichnung des von ihm ins Auge gefaßten beſtimmten Davididen als ע״ד übernommen. Indem 42, 1 Jahwe durch des Propheten Mund auf dieſe Perſönlichkeit mit הן עבדי hinweiſt, ſagt er, das ſei eben der von dem letzten Propheten Ezechiel angekündigte und von den Frommen unter den Exulanten ſehnlichſt erwartete neue David, Jahwes Knecht, in dem und durch den ſich alle von alters her durch die Prophetie erweckten und genährten Heils-hoffnungen erfüllen würden. Das verſtanden die frommen Hörer, denen es noch ein Anliegen des Herzens war, Jahwes Worte zu hören, ſicher ſofort, auch abgeſehen davon, daß das, was von dieſem Knecht Jahwe ausgeſagt wurde, ſie an die ganze Fülle des Inhalts der meſſianiſchen Verheißung erinnern mußte. Man könnte ſagen, das nackte עבדי 42, 1 am Eingang dieſes Teils der deuterojeſajaniſchen Weisſagung ſchließe ſich mit dem am Ende derſelben 55, 3 f. ſtehenden דוד ſchön zu der ezechieliſchen Meſſiasbezeichnung zuſammen, und der Prophet be-kunde ſo ſelbſt, woher er die Bezeichnung übernommen. Daß derſelbe auch ſonſt vielfach in ſeinen meſſianiſchen Gedankengängen an Ezechiel anknüpft, daran kann wohl kaum gezweifelt werden. Mit Recht weiſt Sellin zuletzt (S. 130) noch auf ein anderes Moment hin, das für die Wahl der Bezeichnung der gemeinten Perſönlichkeit als Ebed-Jahwe bei dem Propheten beſtimmt geweſen ſein kann, nämlich auf die Analogie der Berufsaufgabe des Ebed-Jahwe und des Moſes, der ja vor allen als Gottesknecht gerühmt war. Auf dieſe Analogie habe ich in Drivers Einl. a. a. O. auch hingewieſen, und Füllkrug iſt der Anregung weiter nachgegangen. Ob letzterer weiter als richtig gegangen iſt, wie Sellin meint, will ich hier ununterſucht laſſen.

In § 7 (S. 131 ff.) weiſt Sellin aus den babyloniſchen Königs-inſchriften nach, daß die babyloniſchen Könige vielfach in ähnlicher Weiſe von ſich redeten, wie Deuterojeſaja vom Ebed-Jahwe redet. Er erblickt auch darin einen Beweis mit dafür, daß es ſich bei dem Ebed-Jahwe wirklich um eine königliche Perſönlichkeit handele. Natürlich kann daraus kein durchſchlagendes Argument gemacht werden. In § 8 (S. 135 ff.) liefert er endlich eine Widerlegung der Hypotheſe, die Bertholet in ſeiner Schrift „Zu Jeſaja 53" vorgetragen hat. Auch dieſe Auseinander-ſetzung verdient Beachtung. Ich unterlaſſe es, darüber näher zu berichten.

Auf den erſten Blick erſcheint es nun höchſt auffällig, daß der Verfaſſer an dieſer Stelle dazu übergeht, die litterarhiſtoriſche Frage bezüglich des Deuterojeſajabuches und der Ebed-Jahweſtücke zu erörtern. Er hätte dieſe Arbeit ebenſo gut auch vor allen übrigen Teilen ſeiner Unterſuchung erledigen können. Aber es iſt, wie man aus ſeinen Darlegungen ſieht, nicht Zufall, daß er dieſe Frage erſt hier erledigt, und es mag auch gut ſein, daß er dies thut, es wird dem Leſer dadurch beſonders nachdrücklich die Wichtigkeit zu Gemüte geführt, die die Löſung derſelben, wie immer ſie ausfällt, auch für die Löſung des geſchichtlichen Problems beſitzt. Und von ſeinem Standpunkte aus hat Sellin gewiß recht, wenn er (S. 141) die Bemerkung voranſchickt, die mit dem vierten Kapitel zu beginnenden Unterſuchungen führten ihn nicht oder doch nur ſcheinbar von ſeinem eigentlichen Ziele ab, in Wirklichkeit brächten ſie ihn demſelben bedeutend näher. Die erſte Aufgabe, die er ſich in dieſem Abſchnitte geſtellt hat, betrifft die genaue Feſtſtellung der Entſtehungszeit des deuterojeſajaniſchen Buches abgeſehen von den Ebed-Jahweſtücken. Unter jenem Buche verſteht er nur c. 40—55. Die zweite Aufgabe iſt die Feſtſtellung des litterariſchen und zeitlichen Verhältniſſes der Ebed-Jahweſtücke zu dem Buche und der Entſtehungszeit der Ebed-Jahweſtücke ſelbſt. Dieſe Feſtſtellung ſoll ihm alsdann den Boden bereiten, diejenige geſchichtliche Perſönlichkeit zu finden, in der wir den Ebed-Jahwe zu erblicken haben (S. 142). Der Verfaſſer iſt, wie er zunächſt erklärt, weſentlich unter der Einwirkung der Kritik Königs von der in ſeinem „Serubbabel" vertretenen Anſicht zurückgekommen, das ganze Buch, ſo wie es uns vorliegt, ſei teils aus babyloniſchen teils aus jeruſalemiſchen Beſtandteilen in der Zeit zwiſchen 515 und 500 komponiert worden zu dem Zwecke, Jahwes Ankunft zum Weltgerichte und zur meſſianiſchen Heilszeit zu verkündigen. Vorbereitend rechtfertigt ſodann Sellin kurz die von ihm vertretene Anſicht, daß die Kapp. 40—55 zwar ſicher von einem und demſelben Autor abzuleiten ſeien, daß ſie aber dennoch keine volle litterariſche Einheit bildeten. Die Abſchnitte c. 40—48 und 49—55 verrieten eine verſchiedene Entſtehungszeit. Ich kann mich nicht von der Richtigkeit dieſer Trennung überzeugen. Ich glaube bisher an der Anſicht feſthalten zu müſſen, daß der mit c. 40 begonnene planmäßige Aufbau (von einem ſolchen rede ich trotz der Schwierigkeit im einzelnen Planmäßigkeit nachweiſen zu können) der deuterojeſajaniſchen Prophetie zwar mit dem Ende von c. 48 einen ſachlich, d. h. auch zeitgeſchichtlich betrachtet, wichtigen Ruhepunkt, aber keineswegs auch ſeinen natürlichen Endpunkt erreicht hat (vgl. S. 163). Mit c. 48 iſt die prophetiſche Gedankenentwicklung thatſächlich erſt an das Ende der Ausführung gelangt, die dem zweiten mit הִנֵּה in 40, 9 b. 10 eingeleiteten Satze, dem Satze 40, 10 a oder der programmatiſchen Ankündigung in 40, 6—8 entſpricht (ich darf dazu wohl an meinen Aufſatz

in dieſer Zeitſchrift Jahrgang 1899, S. 5 ff., erinnern). Die mit dem dritten הִנֵּה eingeführte Heilsverkündigung findet vielmehr ihre Ausführung in den Abſchnitten c. 49—55. An 52, 7 ff. brauche ich ja nur zu erinnern und ebenſo an die lebhaft an 40, 9 erinnernden Aufforderungen an Zion, die Trauer fahren zu laſſen und ſich jubelnd wieder ihres Heilsgottes zu erfreuen innerhalb c. 49—55. Die vom Verfaſſer (S. 144 f.) aufgezählten und für ihn maßgebenden Differenzen zwiſchen c. 40—48 und c. 49—55 kann ich ruhig zugeben, aber ſie beweiſen m. E. nichts gegen die Annahme, daß die beiden Teile zu gleicher Zeit aufgezeichnet wurden. Daß „die Sammlung Israels“ in c. 49 ff. „ſchon weiter vorgeſchritten ſei oder wenigſtens noch unmittelbarer bevorſtehe als in c. 40—48“ kann ich doch nicht vollſtändig zugeben. Das Verhältnis beider Teile zu einander iſt m. E. kein anderes als das zwiſchen 40, 9 ff. und 40, 1 ff. Auf die Bemerkung Sellins (S. 145), der ganze Tenor der c. 40—48 ſei von dem in c. 49—55 verſchieden; dort ſei derſelbe „ein majeſtätiſch triumphierender, hier ein mit entgegengeſetzten, beſonders kleingläubigen Stömungen und Stimmungen ringender“, kann ich nicht als richtig anerkennen. Es iſt für mich nicht gerade ſchwer begreiflich, daß dieſe beſondere Aufgabe des Propheten, die Verzagtheit des Glaubens zu bekämpfen, in den letzten Kapiteln beſonders ſtark hervortritt, wo er von der ſicheren Vorausſetzung aus, daß Babels, des Zwingherrn des Jahwevolks, und alles Götzenweſens und aller Götzengewalt Stunde nunmehr geſchlagen habe, ſich lediglich an das auf die Erlöſung harrende und der Erlöſung nahe geführte Volk oder an die ideale Mutter des Volkes, an Zion, wendet, aber ich möchte doch fragen, ob denn dieſe Verzagtheit im erſten Teile nicht auch vorhanden iſt, ja, in nicht geringerer Stärke uns entgegentritt und zwar von c. 40, 12 ff. an, um nicht zu ſagen von 40, 1 an? Ich erinnere an 40, 27 im Zuſammenhang rückwärts wie vorwärts. Dieſer Widerſpruch gegen Sellins litterarhiſtoriſche Scheidung zwiſchen c. 40—48 und c. 49—55 hat natürlich auch weitere Konſequenzen für meine Stellung zu ſeinen Ausführungen in den folgenden Paragraphen. Aber ehe ich über dieſe berichte, bemerke ich noch dies: ſelbſtverſtändlich handelt es ſich für mich **nur** um die Behauptung, daß c. 40—55 von demſelben Verfaſſer einem wenigſtens allgemeinen ſchriftſtelleriſchen Plane entſprechend abgefaßt ſind, dagegen behaupte ich nicht und kann nicht behaupten, daß alle in dieſem großen ſchriftſtelleriſchen Ganzen enthaltenen Einzelſtücke gewiſſermaßen dieſelbe zeitgeſchichtliche Geburtsſtunde beſitzen. Sie können ganz gut verſchiedenen Jahren, Monaten oder Tagen entſtammen und auch einen Fortſchritt in der zeitgeſchichtlichen Entwickelung noch erkennen laſſen, aber das glaube ich feſthalten zu müſſen, daß c. 49—55 im allgemeinen den gleichen zeitgeſchichtlichen Hintergrund vorausſetzen wie c. 40—48 und nicht über die von dieſen innegehaltene zeit-

geſchichtliche Grenzlinie hinausgreifen. Ich halte es für nicht unwichtig, an dieſer Stelle einerſeits auch nachdrücklich auf den vielfach ſicher korrupten, ja, äußerſt korrupten Text hinzuweiſen (Sellin ſcheint mir oft viel zu vertrauensſelig dem Text gegenüberzuſtehen und mit dem uns überlieferten Wortlaut zu operieren [1]), anderſeits auf die wenigſtens vorhandene Möglichkeit hinzuweiſen, daß zumal, als das Deuterojeſajabuch mit dem älteren Jeſajabuche in litterariſche Verbindung trat, aber wohl auch noch ſpäter, allerhand bearbeitende Eingriffe in ſeinen Text ſtattgefunden haben. Wir haben daher nicht die abſolut ſichere Bürgſchaft, daß Sätze, die gewiſſe geſchichtliche Vorgänge anſcheinend als Thatſachen vorausſetzen, falls es ſolche Sätze wirklich innerhalb c. 49—55 oder gar auch in c. 40—48 geben ſollte (was ich nicht ohne weiteres behaupte, und vgl. dazu des Verfaſſers Ausführungen S. 168 f.), nicht erſt bei jener ſpäteren Bearbeitung eingefügt ſein könnten. Es bedürfte jedenfalls in jedem einzelnen Falle einer ſehr eindringenden Unterſuchung.

In § 1 dieſes Kapitels (S. 146 ff.) wendet ſich Sellin zunächſt der Frage nach der Entſtehungszeit von c. 40—48 zu. Das eine ſteht ihm jetzt unbedingt feſt, daß die Abfaſſung dieſer Weisſagungen vor die perſiſche Einnahme Babels fällt. Durch eine erneute Unterſuchung der Bedeutung der in dem ſog. Weisſagungsbeweis jener Kapitel eine allerdings hervorſtechende Rolle ſpielenden Begriffe ראשׁנות und חדשׁות ſucht er die Zeitbeſtimmung noch genauer feſtzulegen. Das Ergebnis iſt dies (S. 156 f.): Das „Neue“ iſt die wunderbare Heimkehr Israels durch die Wüſte und die wunderbare Wiederaufrichtung des Gottesreichs einerſeits durch Cyrus, anderſeits durch den Ebed, das „Alte“ die Weisſagung über die Siegeslaufbahn des Cyrus bis hin nach Babel; die Eroberung Babels dagegen ſoll weder eigentlich zum „Alten“, noch eigentlich zum „Neuen“ gehören, ſie ſei ein ſelbſtverſtändlicher Appendix jenes und ein notwendiges Vorſpiel dieſes. Demgemäß glaubt er ſodann die Entſtehung des erſten Teils des Buches ganz beſtimmt feſtlegen zu können und zwar in der Zeit, in den Wochen oder Tagen, da ſich das Heer des Cyrus auf dem Vormarſche gegen Babel befand. Die ראשׁנות, die in Erfüllung gegangen ſind, ſollen nun auch nicht etwa bloß die Ankündigungen der früheren Propheten ſein, ſondern auch, ja, vornehmlich die des Deuterojeſaja ſelbſt. Man könne aus 45, 4 u. a. entnehmen, daß Jahwe des Cyrus Auf-

1) Die Textkritik iſt trotz der höchſt dankenswerten Arbeit, die in den bekannten Kommentaren, ſodann beſonders in den kritiſchen Ausgaben von Kloſtermann und Cheyne geleiſtet worden iſt, m. E. noch lange nicht an einem allſeitig zufriedenſtellenden Ziele angelangt. Ich habe mich ſelbſt ſehr eingehend damit beſchäftigt und habe eine kritiſche Ausgabe in Vorbereitung, die, wie ich glaube hoffen zu dürfen, ſelbſt gegenüber den eben beſonders hervorgehobenen Arbeiten die Erkenntnis des wirklich urſprünglichen Textes vielfach zu fördern imſtande ſein wird.

treten von ſeinen Anfängen (a. 555) an mit Weisſagungen und ſicher in erſter Linie durch Deuterojeſaja begleitet habe. Solcher älteren Weisſagungen unſeres Propheten in Bezug auf Cyrus ſeien auch noch nachweisbar. Er findet „Zitate" ſolcher älterer Cyrusweisſagungen noch 41, 25; 48, 14, vielleicht auch 41, 2—4; 46, 10f. und 44, 28. Zu dieſer etwas ſonderbaren Vorſtellung ſieht ſich Sellin geführt durch die, wie er ausdrücklich hervorhebt (S. 163), von dem Umſtande, daß ſich „im Innern" von c. 40—48 „ein Fortſchritt der Zeit ſchlechterdings nicht entdecken laſſe", empfohlene Annahme, dieſe Kapitel ſeien auf einmal als ein Ganzes erſchienen d. h. doch wohl zu gleicher Zeit konzipiert und niedergeſchrieben. In dieſe prophetiſche Konzeption hat dann alſo bei ihrer Niederſchrift der Prophet einige ſeiner früheren auf das Kommen und Siegen des Cyrus bezügliche Weisſagungen aufgenommen, um durch den Hinweis darauf, daß ſie in Erfüllung gegangen, nun auch für die חדשות zuverſichtliche Gewißheit des Glaubens zu erzeugen. Es iſt damit, wie ich meine, ganz deutlich, daß des Verfaſſers Argumentation im letzten Grunde von ſeiner Deutung der Begriffe ראשנות und חדשות abhängig iſt. Wer dieſe anerkennt, wird ſich auch zu den weiteren Ausführungen und Folgerungen Sellin's bekennen können. Ich für meine Perſon muß allerdings geſtehen, daß ich mich bisher von der Richtigkeit der Beſtimmung deſſen, was mit ראשנות und חדשות gemeint ſei, noch nicht habe überzeugen können. Ich kann hier nicht näher auf die Sache eingehen, aber eins möchte ich doch ſagen: wenn ich das שיר חדש (42, 10), das gewiſſermaßen den 40, 12 begonnenen und über c. 41 hinweg in 42, 9 zum Ende gelangenden erſten großen Redekreis krönend abſchließt, und die in 42, 13 ausgeſprochene Thatſache, über die man dem Jahwe ein „neues" Lied ſingen ſoll, ins Auge faſſe, ſo bin ich nicht imſtande, die beiden in v. 9 gegenüberſtehenden Begriffe zeitgeſchichtlich oder ſachlich ſo gegeneinander abzugrenzen, wie es Sellin thut. Ich habe immer noch den Eindruck, als falle die Ankündigung, das zunächſt ja im Norden und Nordweſten des babyloniſchen Gebietes weithin in der Völkerwelt fühlbar werdende ſiegreiche Vordringen der Macht des Perſerkönigs werde ſchließlich auch Babels Kraft brechen und damit Israels Ketten ſprengen, auch unter die חדשות. Und wenn an den ſpäteren Stellen die Sache etwas anders zu liegen ſcheinen ſollte, was ich aber vorläufig auch noch nicht anerkenne, ſo ließe ſich das durch die Annahme begreiflich machen, daß wir in c. 40—48 eben prophetiſche Reden zuſammengefügt vor uns haben, die — mögen wir es auch nicht mehr nachweiſen können; Sellin kommt mit ſeiner Vorſtellung von den ſog. Cyruszitaten der Annahme auch recht nahe — nacheinander, im Parallelismus zu den ſich entwickelnden politiſchen Verhältniſſen entſtanden. Die ganze Art des Deuterojeſaja als Redner wie als Schriftſteller würde es m. E. durchaus zulaſſen anzunehmen,

daß er in einem ſpäteren geſchichtlichen Moment die Grenze zwiſchen dem Inhalte jener beiden Begriffe etwas verſchoben hätte. Der Prophet iſt ja, wie kaum einer ſchärfer als Sellin hervorgehoben hat, kein nüchterner Verſtandesmenſch und kein ſtrengkonſequenter Denker und Syſtematiker. Doch es ſei damit genug. Nur noch eine Äußerung Sellins möchte ich in Frage ſtellen. Er ſagt (S. 160), die Siegesgewißheit des Propheten den Idolen gegenüber 41, 21 ff. würde zur leerſten Ruhmrederei, wenn er nicht auf thatſächlich ſchon erfüllte Weisſagungen ſeines Gottes bezüglich des Cyrus hätte verweiſen können. Nun iſt aber doch eigentlich bisher Cyrus ſelbſt noch gar nicht genannt, ſondern nur in andeutender Form auf ihn hingewieſen worden. Was hindert, dieſe Weisſagung wie die damit verknüpfte Argumentation gegenüber den Götzen auf die erſte Periode des ſiegreichen Zuges des Perſers gegen den Weſten hin zu beziehen? Und könnte nicht Hagg. 2, 6 ff. und Zach. 1, 11 ff. nahelegen, an ältere Weisſagungen (z. B. eines Jeremia oder eines Ezechiel) zu denken von dem kommenden Völkergericht, in dem auch Babel ſein Urteil empfangen werde? Der ſiegreiche Zug des Cyrus bis nach Lydien hin genügte dann doch vollkommen, um für einen Jahwepropheten eine Argumentation wie die in c. 41 durchaus möglich zu machen, denn wenn er die Gewißheit beſaß und ihr auch in ſeinen Reden Ausdruck gab, wie es geſchieht, daß Jahwe es ſei, der den fernen König auf den Plan gerufen, ſo war ja auch ſchon jenes Vorſpiel für den Zug gegen Babel ein ſtrikter Beweis dafür, daß es mit der Macht der Heidengötter nichts ſei, daß ſie auch die Zukunft nicht wiſſen noch weniger ihre Ereigniſſe geſtalten können, denn ſonſt hätten ſie ja auch ihre Verehrer warnen und ihnen helfen können. Schließlich darf man auch den poetiſch-rhetoriſchen Charakter der deuterojeſajaniſchen Argumentationsweiſe nicht vergeſſen. Außerdem argumentiert er ja vor jüdiſchen und, wie man hinzuſetzen darf, in erſter Linie vor noch im allgemeinen gläubigen, wenn auch ſchon im Glauben ſchwankenden jüdiſchen Hörern oder Leſern, und ſolchen gegenüber genügte doch ſicher ſchon das ſiegreiche Vordringen der perſiſchen Heere in der Ferne, um einem wirklichen Jahwepropheten Anlaß (wenn es eines ſolchen wirklich bedurfte, was ich an ſich auch noch nicht ohne weiteres anerkenne) zu geben zu dem Hinweis auf die Nichtigkeit der Heidengötter, und zu der damit verbundenen Ankündigung, daß nun auch Babels Stunde nahe ſei, denn war Babel noch imſtande, dem Eroberer in den Arm zu fallen, ward es nicht vielmehr auch von dem Schrecken der איים und der קצות הארץ befallen und ſuchte ſtärkenden Rückhalt in einer Koalition der nächſtbedrohten Mächte? Ich kann nach alledem alſo Sellin nicht ganz beipflichten in dem, was er über die Urſprungszeit der Weisſagungen in c. 40—48 überhaupt und über die ראשנות und חדשות im beſonderen urteilt.

Wie urteilt Sellin nun über c. 49—55? Dieſer Frage iſt § 2 des 4. Kapitels (S. 172 ff.) gewidmet. Zunächſt ſtellt er feſt, daß die Einheitlichkeit dieſer Kapitel zwar nicht ſo deutlich zu Tage liege, wie in c. 40—48, daß ſie aber dennoch vorhanden ſei, wenn auch nur inſofern, als die Kapitel ein und derſelben Periode ihre Entſtehung verdankten und trotz ſcheinbarer Dispoſitionsloſigkeit von einem Gedanken zuſammengehalten würden, nämlich vom Gedanken der Tröſtung (40, 1 ff.) durch die Verſicherung der Neuaufrichtung des Gottesreiches, nur ſei dieſem Gedanken hier eine eigenartige Wendung gegeben worden, indem der Prophet ſich hier veranlaßt ſehe, ſich immer wieder mit Zweifeln an der Möglichkeit der Rettung und Verherrlichung des Volkes auseinanderzuſetzen. Ich hob oben ſchon hervor, daß, wenn vielleicht dieſes Unternehmen des Propheten in dieſem Teile des Buches beſonders ſtark hervortrete, ich darin im ganzen keinen weſentlichen Unterſchied zwiſchen dieſem und dem erſten Teile zu erkennen vermöchte. Verfaſſer weiſt (vgl. dazu auch S. 144. 145) im Anſchluß beſonders an Greßmann auch auf die ſprachliche Eigenart des Abſchnittes gegenüber c. 40—48 einerſeits und c. 56—66 anderſeits und urteilt, von dieſer Seite her erweiſe ſich c. 49—55 auch als ein beſonderes Ganze, wenn auch die Verwandtſchaft mit c. 40 ff. ſich als eine engere ergebe als mit c. 56 ff. Jedenfalls glaubt er im Rechte zu ſein, wenn er c. 49—55 als ein Ganzes betrachte und unterſuche, während es ihm fern liegt zu meinen, die in dieſem Abſchnitte vereinigten Stücke ſeien an einem und demſelben Tage veröffentlicht worden. Letztere Einſchränkung ſcheint mir ein geſundes Urteil zu enthalten; ſchade, daß er nicht auch über c. 40—48 ſo geurteilt hat.

Um zum Ziele zu gelangen verbindet Sellin die Frage nach dem Wann mit der Frage: Wo ſind die Kapitel geſchrieben und geht von 52, 5 11 aus, von Verſen in einem Abſatze, der hinſichtlich ſeiner Originalität ſtarken, freilich von ihm nicht geteilten Bedenken ausgeſetzt iſt. Mit Sicherheit vermag er hier allerdings nicht zu erkennen, daß der Verfaſſer der Sätze auf babyloniſchem Boden weilte, aber doch mit überwiegender Wahrſcheinlichkeit. Ein ſtärkeres Zeugnis dafür findet er (mit Recht) in der Thatſache, daß mehrere wichtige Zuſammenhänge deutlich die Heimkehr von Exulanten noch als der Zukunft angehörig erſcheinen laſſen, wie 55, 12 f. auch Vers 1 ff. ſind Exilierte angeredet, ferner 54, 1 ff Die Heimkehr ſtehe zwar deutlich ſehr nahe bevor, aber es ſei noch kein wirklicher Anfang damit gemacht. Gegen Paläſtina oder Jeruſalem als Ort, von wo der Prophet hier rede und ſchreibe, ſpreche außerdem auch der auffällige Mangel an konkreten lokalen Zügen, es ſei daher jedenfalls wahrſcheinlicher, daß c. 49—55 noch auf babyloniſchem Boden entſtanden ſeien. Damit bin ich völlig einverſtanden, und nach meiner oben angegebenen Anſicht über das Verhältnis zwiſchen c. 40 ff.

und 49 ff. ſehe ich nach Sellins Ausführungen bis dahin erſt recht keinen Grund, beide Teile inhaltlich und litterariſch nicht aus derſelben Zeit abzuleiten. Laſſen wir ſie aber aus derſelben Zeit herſtammen, ſo fällt Sellins Bedenken gegen eine Ableitung von c. 49 ff. aus der Zeit vor Babels Fall, das er S. 181 ausſpricht, dahin; er meint nämlich, die konkreten politiſchen Mittel, deren ſich Jahwe zur Herbeiführung ſeines Heilszwecks bediene, träten in c. 40—48 ſo breit hervor, daß es auffällig ſei, dieſelben gänzlich fehlen zu ſehen in c. 49 ff., „obwohl ſich dieſe Kapitel um ſo mehr mit denſelben hätten beſchäftigen müſſen, wenn ſie unmittelbar vor der Eroberung Babels oder dem Cyrusedikt geſchrieben ſeien". Ja, aber warum ſollte denn der Prophet ſich gerade in dem Schlußteile ſeiner Schrift, in dem ſein Blick im allgemeinen vornehmlich auf die Zeit der vollendeten Erlöſung und der darin begründeten Heilsfreude gerichtet iſt, mit jenen politiſchen Mitteln des göttlichen Heilswerks, von denen er ja in der langen Reihe von ziemlich ausgedehnten Redegängen bis c. 48 mit genügender Deutlichkeit geredet hat, auch noch haben beſchäftigen „müſſen"? Ich ſollte meinen, es ſei an genügend zahlreichen Stellen auf den gottgewirkten Zuſammenbruch der Dränger des Jahwevolkes hingewieſen, und auf die Frage, wie oder durch wen Jahwe denſelben ſeinen Zornbecher zu trinken geben werde, ergab ſich dem, der von c. 40—48 her kam, ja die Antwort von ſelbſt. Sellin iſt, wie ich glaube, von einer Übertreibung eines an ſich unzweifelhaft richtigen und gerade bei der Auslegung prophetiſcher Reden zu beobachtenden hermeneutiſchen Grundſatzes beherrſcht. Gewiß iſt zu beachten, daß die prophetiſchen Gedanken und Reden gewiſſermaßen in kauſalem Parallelismus zu den zeitgeſchichtlichen Verhältniſſen, ihrer Entwickelung und den in ihr wirkſamen inneren und äußeren Faktoren ſtehen, aber das ſchließt nicht in ſich, daß der Prophet in allen ſeinen Äußerungen mit unzweideutiger Beſtimmtheit, gleichſam namentlich, auch alle jene Dinge vor den Ohren oder Augen der ihm gegenüberſtehenden Öffentlichkeit hervortreten laſſe. Wer alſo die jetzt in c. 40—48 ſtehenden Äußerungen unſeres Propheten kannte, konnte ſelbſtverſtändlich nicht im Unklaren ſein, welcher politiſchen Mittel ſich Jahwe zur Herbeiführung des nahenden Sturzes Babels bediene, dagegen konnte es zur Befeſtigung und Steigerung der Glaubenszuverſicht bei denjenigen Gliedern des Volkes, die noch mehr oder weniger im Ernſte auf Jahwe und die Erfüllung ſeiner Verheißungen harrten, ſehr dienlich ſein, wenn, wie das ja auch gelegentlich in c. 40 ff. geſchieht, der Blick des Propheten ſich in beſonders umfaſſender Weiſe, ja, faſt lediglich der zu erwartenden Herrlichkeit zuwandte und ſo die Gedanken der noch Gläubigen oder doch gläubiger Zuverſicht noch Zugänglichen von den für das rein menſchliche Urteil noch vorhandenen Schwierigkeiten ablenkte. Übrigens möchte ich noch fragen, wer garantiert uns dafür, daß die Stellung der Stücke in c. 49 ff. in ihrem äußeren

litterariſchen Verhältnis zu den in c. 40 ff. enthaltenen wirklich auch ihrem chronologiſchen Verhältnis zu einander entſpricht? Iſt es nicht ebenſo gut möglich, daß die gegenwärtige Ordnung der aufeinanderfolgenden Abſchnitte nur die Frucht der die einzelnen, zu verſchiedenen Zeiten geäußerten Gedankenreihen zu einem im allgemeinen logiſch planmäßigen Buche aufbauenden nachträglichen Arbeit des Propheten iſt? Daß ſich die Sache ſo verhält, kann ich natürlich nicht mit Sicherheit behaupten, aber die Möglichkeit kann ich nicht ausſchließen laſſen.

Nun hat, wie mir ſcheint, bei Sellin ganz beſonders ein von mir ſchon beſtrittenes Urteil über einen nach ſeiner Meinung beſonders hervorſtechenden Zug in c. 49—55 bewirkt, daß er die Urſprungszeit dieſer Kapitel *nach* der perſiſchen Einnahme Babels ſuchen zu müſſen meint, allerdings im Zuſammenhang mit einer durch das keilinſchriftliche Zeugnis des Cyruscylinders herbeigeführten geſchichtlicheren, von der chroniſtiſchen Darſtellung wie von der vorausgehenden prophetiſchen Erwartung und Verkündigung nicht unweſentlich abweichenden Vorſtellung von den Ereigniſſen des Jahres 538 und ihren Nachwirkungen (S. 181 ff.) Wir ſahen ſchon, daß Sellin ganz beſonders ſtark in c. 49 ff. die für den Propheten beſonders dringend gewordene Notwendigkeit hervortreten ſieht, wider Verzagtheit, ja man darf ſagen, wider ſich ſteigernden Zweifel an der Möglichkeit der Erfüllung gerade ſeiner kühnen Verheißungen zu kämpfen. Wie ich hierüber urteile, bedarf keiner Wiederholung. Doch von Intereſſe iſt nun, wie Sellin dieſe vermeintlich beſonders ſtark in c. 49 ff. zu beobachtende Erſcheinung zeitgeſchichtlich motiviert. Das dem Cyruscylinder entnommene Material iſt gewiß wichtig genug, um in die Debatte gezogen zu werden. Es iſt zweifellos richtig, daß durch die Art, wie Babel fiel, und durch das Verhalten des Cyrus nach ſeinem Siegeszuge die Verkündigung des Deuterojeſaja, wie ſie ſich zumal c. 45 ff. findet, bis zu einem gewiſſen Grade desavouiert wurde. Babel wurde nicht gewaltſam niedergeworfen oder zerſtört, auch beugte ſich Cyrus nicht vor Jahwe, dem Gotte Israels, ſondern vor Marduk, und was Cyrus in ſeinem Edikte den von Babel unterjochten Völkern reſp. ihren Göttern und zugleich auch den Juden und ihrem Gotte (obwohl von ihnen auf dem Cylinder namentlich nicht die Rede iſt, vgl. S. 183) gewährte, entſprach auch nicht den durch Deuterojeſajas Prophetie ſo hoch geſteigerten Erwartungen. Ich gebe zu, daß die von Sellin trefflich (S. 184 f.) charakteriſierten Kreiſe unter den Exulanten, die entweder überhaupt nicht mehr daran dachten, die neue Heimat wieder mit der alten zu vertauſchen, oder doch orthodoxiſtiſcher Abneigung gegen die von Deuterojeſaja angekündigte Erlöſung unter Mitwirkung des Cyrus huldigten, in ihrer Meinung und Stellung gegenüber dem Propheten durch die wirkliche Art der Ereigniſſe beſtärkt werden konnten oder mußten. Gewiß konnte auch bei den zu Deuterojeſaja ſich gläubig haltenden Frommen,

wie Sellin ſagt (S. 185), das Beſſere der Feind des Guten werden d. h. ſie konnten, weil eben die ſo überſchwänglich glänzenden Verheißungen ihres prophetiſchen Führers ſich nicht erfüllten, verzagen oder in der Erwartung ihrer vollen Verwirklichung durch das angekündigte wunderbare Eingreifen Gottes „Zeit und Gelegenheit zu einer Heimkehr, wie ſie in der nüchternen Wirklichkeit möglich war, verſäumen". Die in c. 49 ff. enthaltenen Reden ſind nach Sellin nun ein mächtiges Zeugnis dafür, daß der Prophet trotz aller Enttäuſchung, die auch ſeine Seele empfinden mußte, ſich nicht lange beirren ließ. Er ſagt (S. 189): „Der Glaube eines Propheten, dem wir das unſterbliche Werk 40, 29 f. verdanken, hätte wohl noch ſtärkere Enttäuſchungen überwunden als dieſe, und", fügt er hinzu, „klingen nicht alle dieſe Kapitel wie ein gewaltiges Dennoch?" und er verweiſt uns dazu auf 49, 25 f.; 50, 2 u. ſ. w. Gewiß klingen ſie ſo gegenüber der Glaubensſchwäche oder gar Ungläubigkeit, womit der Prophet von ſeinem Auftreten an zu ringen hatte und die wir ſchon c. 40 und in den darauffolgenden nächſten Abſchnitten ſo deutlich hervortreten ſehen. Aber daß dieſes Dennoch zum zeitgeſchichtlichen Hintergrunde eine durch die Vorgänge des Jahres 538 herbeigeführte Enttäuſchung habe, davon kann ich beim beſten Willen nichts in c. 49—55 merken. Ich möchte glauben, daß das doch deutlicher angegeben ſein müſſe, ja, man könnte viel eher erwarten, daß der Prophet mit Beſtimmtheit auf die ſeine Verkündigung enttäuſchenden Thatſachen Bezug nähme, als Sellin, wie wir ſahen, erwarten zu dürfen meint, wenn die Kapitel noch vor Babels Fall entſtanden ſein ſollten, ſo hätte der Prophet auch in dieſen letzten Stücken auf die politiſchen Mittel Rückſicht nehmen müſſen, deren ſich Jahwe bedienen wollte, um Babel niederzuwerfen und ſeinen Heilsplan zu vollziehen. Allerdings glaubt Sellin (S. 186 ff.) vornehmlich in 49, 24—26 — von den Schlüſſen aus den vorher genannten einzelnen Stellen bin ich nicht überzeugt worden, näher darauf einzugehen, iſt mir hier nicht möglich — einen Abſatz zu finden, der mindeſtens die Einnahme Babels durch den perſiſchen General Gobryas, möglicherweiſe aber auch ſchon den Einzug des Königs Cyrus ſelbſt vorausſetzen und das Aufhören der babyloniſchen Selbſtändigkeit bezeugen, insbeſondere aber in v. 26 eine „rachſüchtige Stimmung" verraten ſoll, die „keine konkrete Löſung" der Dinge mehr wiſſe, nichts mehr von der triumphierenden Gewißheit von 41, 15; 42, 13 f. u. a. verſpüren laſſe und nur „das Reſultat getäuſchter Erwartung" ſein könne. Ich bin nicht in der Lage, der Auslegung jener Verſe durch Sellin zuzuſtimmen, kann aber noch weniger hinter dieſen Sätzen den poſitiven zeitgeſchichtlichen Hintergrund oder etwas von der Stimmung und ihrer Veranlaſſung entdecken, die er hier findet. Für die „rachſüchtige Stimmung" ließen ſich doch wohl auch Parallelen im erſten Teile finden (ich erinnere nur an c. 47)

und m. E. iſt in den änigmatiſchen Sätzen (v. 24 f.) im Grunde nichts anderes ausgeſagt, als was wir ſchon dem Zuſammenhang von 40, 12 ff. (vgl. mit v. 6—8) und nicht wenigen anderen Stellen nachher entnehmen können. Die harte Ausdrucksweiſe in v. 26 atmet nach meinem Gefühl keine größere Rachſucht gegenüber dem Bedrücker als wie alle die Stellen in c. 40—48, in denen der Prophet das Gericht wider Babel ankündigt. Man darf bei der Ausbeutung der einzelnen Sätze ganz beſonders bei Deuterojeſaja nicht vergeſſen, daß er eine poetiſch gehobene, oft ſich in Hyperbeln und zwar ſowohl nach der guten wie nach der böſen Seite ergehende Sprache redet. Ich halte es auch für eine Übertreibung, wenn Sellin behauptet, in c. 49 ff. trete als Hauptſorge beſonders ſtark hervor, ob auch Jeruſalem genügend bevölkert ſein werde (S. 189). Er fragt, „wie konnte dieſe den Propheten beſchäftigen, bevor der Zwingherr ſeiner Macht beraubt war?“ Ich muß geſtehen, daß ich nicht imſtande bin, aus all den Stellen, wo von der großen Vermehrung der Bevölkerung des künftigen Zion die Rede iſt, etwas herauszuleſen, das bewieſe, ängſtliche Gemüter hätten ſich wirklich mit einer ſolchen Sorge und zwar dazu noch als einer Hauptſorge abgequält und der Prophet habe ſie in dieſer Hinſicht beſonders zu beruhigen geſucht. Ich habe bisher alle dieſe Sätze lediglich als einen freilich für die trauernde Mutter Zion tröſtlichen, ſchönen, faſt möchte ich ſagen, poetiſchen Zug in dem Zukunftsbilde des Propheten aufgefaßt und werde das auch wohl fernerhin thun. Und wenn Sellin zu jener Frage hinzuſetzt: „hier ſei das argumentum e silentio von zwingender Kraft; ſo natürlich es ſei, daß der Prophet auf die ſchon vollzogene Eroberung Babels, eben weil ſie den Erwartungen nicht entſprochen habe und in der Hauptſache alles beim alten geblieben ſei, keinerlei Bezug nehme, ſo unnatürlich wäre es, wenn er unmittelbar vor ihr ſtehend mit allen ſeinen Hoffnungen und Erwartungen ſie mit keinem Worte berührt hätte“, ſo kann ich dies Urteil, wie ſchon bemerkt, nicht unterſchreiben. Wir können nicht ſagen, daß das eine natürlich und das andere unnatürlich iſt; mögen wir heute es auch dafür halten, ſo heißt das nicht, daß es auch der Prophet dafür halten mußte. Aber wie geſagt, dies argumentum e silentio fällt in ſich völlig zuſammen, wenn wir c. 49 ff. mit c. 40—48 litterariſch zuſammen laſſen. Ich kann es aber im Zuſammenhang hiermit nicht unterlaſſen, zu bemerken, daß ich vielfach bei den Argumentationen des Verfaſſers, zumal wenn es ſich dabei um Schlüſſe aus einzelnen Ausſagen handelt, die Empfindung habe, er ſei auch jetzt wieder recht häufig dem Fehler verfallen, der ihn nach ſeinem eigenen Bekenntnis in ſeinem „Serubbabel“ nicht ſelten irre geleitet hat, nämlich ſich von einer beſtimmten Vorſtellung derart beherrſchen zu laſſen, daß er die einzelnen Ausſagen des Textes bei ihrer Deutung unwillkürlich unter dem von ihr beſtimmten Geſichtswinkel betrachtet. Natürlich wird mehr oder weniger

jeder Ausleger an dieſem Fehler leiden, aber es ſcheint mir doch, als ſei der Verfaſſer infolge des ihm eigenen lebhaften wiſſenſchaftlichen Temperaments beſonders ſtark der Gefahr ausgeſetzt, dieſem Fehler zu verfallen. Die letzten, ausführlicher beſprochenen Ausführungen ſind mir neben anderen ein Beweis hierfür geweſen.

Doch, wie dem auch ſei, Sellin hält es für ein ſicheres Reſultat ſeiner Unterſuchung, daß c. 49 ff. nach der Einnahme Babels geſchrieben ſeien. In der weiteren Unterſuchung (S. 189 ff.) bemüht er ſich, die Entſtehungszeit noch beſtimmter zu begrenzen. Es frage ſich noch, ob dieſelbe vor oder nach dem Edikt des Cyrus zu ſuchen ſei, und dabei könne man weiter fragen, ob ſich Cyrus mit einem Generalerlaß begnügt habe, oder ob er durch mehrere Spezialerlaſſe den Völkern die Freiheit gegeben habe. Sellin rechnet mit beiden Möglichkeiten. Nach der erſteren müßte man annehmen, daß auf dem Cyruscylinder die Juden nur zufällig nicht erwähnt ſeien. Er findet ſodann, daß c. 49 ſich noch aus der Zeit vor der Ankunft des Königs in Babel begreifen laſſe, nicht aber c. 50—55. Hier ſei keine Spur davon zu entdecken, daß die Heimkehr noch von einer politiſchen Eventualität wie der königlichen Erlaubnis abhängig ſei, vielmehr erſcheine der Abzug des Volks ſelbſtverſtändlich, wenn es ſelbſt nur wolle; der Prophet habe es nicht mit Zweifeln an des Cyrus Erlaubnis zu thun, ſondern nur mit allerhand eigenen Bedenken des Volkes. Nach der anderen Möglichkeit, die Ezra 6, 1 ff. vorausgeſetzt werde, ſei der Erlaß, durch den die Juden die Erlaubnis zur Heimkehr erhielten, noch nicht gegeben geweſen; nach jener Ezraſtelle ſei der Erlaß wahrſcheinlich auch nicht in Babel, ſondern in Ekbatana gegeben (wozu ich ein Fragezeichen machen muß), alſo erſt nachdem der König Babel wieder verlaſſen habe. Es müſſe alſo alsdann c. 49—55 vor Erlaß des Spezialedikts verfaßt ſein, etwa in den Monaten Februar bis April 538. Es ließen ſich übrigens auch beide Möglichkeiten mit einander verbinden, nämlich ſo, daß die Abfaſſungszeit von c. 49 ff. zwiſchen dem General- und dem die Juden betreffenden Spezialerlaß zu ſuchen ſei. — Ich begnüge mich mit dieſem einfachen Referat; daß ich dem Verfaſſer bei dieſer übergenauen Feſtſtellung der Entſtehungszeit des zweiten Teils des Buches nicht folgen kann, habe ich ſchon zur Genüge geſagt. Ich bin von ſeinen Ausführungen nicht überzeugt worden, daß c. 49—55 die perſiſche Einnahme Babels ſchon vorausſetzen, und damit fällt für mich alles, was in ſeinen Aufſtellungen von dieſer Anſetzung abhängt.

Im fünften Kapitel (S. 193 ff.) tritt nun Sellin der Frage näher, wie ſich die Ebed-Jahweſtücke zu dem Deuterojeſajabuche verhalten. Ich kann mich hier zunächſt wieder mit einem Referat begnügen, weil ich im ganzen mit dem Verfaſſer übereinſtimme. In § 1 (S. 195 ff.) weiſt er nach, daß formell litterariſch betrachtet nichts Triftiges gegen die

Herkunft der Ebed-Jahweſtücke von Deuterojeſaja geſagt werden könne, aber auch die Behauptung, in dem Ideengehalt beider Teile ſeien ſo große Differenzen vorhanden, daß Gleichheit des Verfaſſers unmöglich ſei, erweiſt er in § 2 (S. 201 ff.) als unbegründet, vielmehr laſſe ſich noch poſitiv die Herkunft der Ebed-Jahweſtücke von Deuterojeſaja erweiſen (S. 204 ff.). Dieſer Prophet ſei Univerſaliſt und erwarte den Anſchluß der Völker an Jahwes Reich, aber außer in den Ebed-Jahweſtücken ſei nirgends poſitiv geſagt, wie dieſer Anſchluß vermittelt werden ſolle. Auch ſei die die Aufrichtung des Davidkönigtums ankündigende Verheißung 55, 3 f. ohne jene Stücke einfach unverſtändlich. Umgekehrt hingen auch die Ebed-Jahweſtücke ohne ihre Beziehung zum Deuterojeſajabuche in der Luft und es ſei auch unbegreiflich, wie ein Deuterojeſaja die Stücke in ſein Buch habe aufnehmen können, wenn ſie nicht von ihm, ſondern von einem anderen herrührten. Kurz, es müſſe dabei bleiben, daß die Ebed-Jahweſtücke von ihm herrührten, alſo einen urſprünglichen Beſtandteil des Buches bildeten. Im § 3 (S. 206 ff.) verſucht er nun den Nachweis, daß der individuelle Ebed-Jahwe auch außerhalb jener vier Stücke noch vorkomme, und wenn dem ſo ſei, daß alsdann eine Loslöſung jener Stücke aus dem Buche um ſo weniger denkbar wäre. Sellin giebt (S. 227) ſelbſt zu, daß es ſich hier um eine unſichere Sache handle, und das glaube ich auch. Ich kann ihm hier wieder gar nicht beiſtimmen, abgeſehen von den zunächſt genannten Stellen 42, 5—7; 49, 8. 9; 50, 10, die eben mit den vorausgehenden Stücken eng zuſammen gehören. Den Nachweis, daß in dem textlich ſehr bedenklichen Abſchnitt 42, 18—21 der individuelle Ebed zu finden ſei (S. 207 ff.), halte ich für nicht erbracht. Die Argumentation iſt mindeſtens zum Teil ſehr anfechtbar; ich mache aufmerkſam auf die Ausführungen zu 42, 18. 19 S. 212 ff. 216; dieſe ſind m. E. in ihrem Kerne durch und durch irrig. Auch die Stellen 43, 10 (deren Originalität in allen Teilen mir wenigſtens zweifelhaft iſt), 44, 26 (wo das maſoretiſche עַבְדּוֹ auch unſicher iſt) würde ich nicht im Sinne Sellins heranziehen können. Anſpielungen auf den individuellen Ebed will er ſodann noch finden 48, 16 ^{b}; 51, 16 (oder mit Laue v. 14—16); 52, 5; 55, 3 ff. 11. Von dieſen Stellen iſt m. E. nur 55, 3 ff. brauchbar. In § 4 (S. 223 ff.) beſpricht er nochmals das Verhältnis des anonymen Ebed zu dem Ebed Israel. Anonymität und Individualität des Ebed falle überall zuſammen, während, wenn dieſe ehrende Benennung Israel beigelegt werden ſolle, dies ausdrücklich angegeben werden müſſe. Sellin ſchließt (wie ſchon c. III § 6), der individuelle Ebed-Jahwe müſſe eine allen Zeitgenoſſen unter dieſem Namen bekannte Perſönlichkeit geweſen ſein (bis wie weit ich hier dem Verfaſſer Recht gebe, habe ich früher ſchon geſagt); dagegen ſei ſichtlich für Deuterojeſaja es etwas Neues geweſen, daß auch Israel Knecht Gottes ſei (aber ob man nicht auch dazu ein Fragezeichen

ſetzen darf?). Darin aber hat Sellin jedenfalls recht, wenn er ſagt, der Ebed-Jahwe Israel und der Davidide Ebed-Jahwe ſeien nicht excentriſche Vorſtellungskreiſe, ſondern konzentriſche. In § 5 (S. 225 f.) beſpricht er kurz das ſprachliche Verhältnis der Ebed-Jahweſtücke zum Deuterojeſajabuche und kommt zu dem Ergebnis, ſoweit die drei erſten Stücke in Betracht kämen, ſei dies Verhältnis derartig, daß die Stücke nicht von einem Dichter vor Deuterojeſaja verfaßt ſein könnten, ſondern höchſtens von einem Nachahmer des letzteren, aber wahrſcheinlicher ſei die Identität des Verfaſſers, und das gelte auch trotz aller Eigentümlichkeiten ſchließlich von c. 53. Im letzten (6.) Paragraph dieſes Kapitels (S. 226 ff.) unterſucht er die Möglichkeit deuterojeſajaniſcher Entſtehung der Stücke vor dem Buche, eine Möglichkeit, zu der er ſich, wie früher Cheyne, und auch Kittel, in ſeinem „Serubbabel“ bekannt hatte und die er mit Rückſicht auf ſeine Hypotheſe von den Cyruscitaten (c. IV § 1) auch jetzt nicht ganz ablehnt, aber doch auch nicht mehr für wahrſcheinlich hält. Er neigt jetzt aus mehreren Gründen zu der Annahme der Gleichzeitigkeit der Entſtehung, nur ſagt er noch vermutungsweiſe (S. 229 f.), es ſei denkbar, daß zuerſt Objekt der prophetiſchen Verkündigung des Verfaſſers das Haus Davids und ſeine Aufgabe gegenüber aller Welt geweſen ſei, daß der Prophet hernach aber dieſe ſpeziellen Weisſagungen, als er ſie in ſein Weisſagungsbuch, in dem er dem Volke beibringen wollte, daß auch es ein Ebed ſei, verarbeitete, neu redigierte und ihnen eine Wendung auf das Volk hin gab (daher dann ſolche Ausſagen wie ברית עם u. a.). Wir können dieſe ſchwerlich zutreffende Vermutung auf ſich beruhen laſſen. Ich halte ſeine Argumentation für die Identität des Verfaſſers der Ebed-Jahweſtücke und des Deuterojeſajabuches für richtig und empfehle ſeine einzelnen Gründe ſorgfältiger Beachtung. Aber, da ich, wie ich früher ſagte, die (inhaltliche, wahrſcheinlich auch litterariſche) Entſtehung der einzelnen Stücke in c. 40—55 nicht ohne weiteres zeitlich mit der planmäßigen Zuſammenfaſſung und vielleicht auch vielfach wirkſamen einheitlichen Redaktion derſelben zu dem uns vorliegenden Buche identificieren kann (was ja auch Sellin für c. 49—55 nicht will), ſo ſteht für mich der Anerkennung nichts im Wege, daß die Ebed-Jahweſtücke wie andere Redegänge eine beſondere, auch zeitgeſchichtlich wie perſönlich beſonders motivierte Entſtehung haben und dann hernach von dem Propheten bei der Kompoſition des Buches da eingefügt wurden, wo wir ſie finden. Und daß dieſe Kompoſition noch vor dem Fall Babels geſchehen iſt, glaube ich, wie oben geſchehen, trotz Sellins Darlegungen immer noch feſthalten zu dürfen. Für die Löſung der Aufgabe, da das letzte (VI.) Kapitel (S. 230 ff.) gewidmet iſt, behalten wir dabei wenigſtens im allgemeinen noch, wenn auch nicht mehr ganz die gleiche zeitgeſchichtliche Grundlage.

Sellin knüpft an das Ergebnis der in c. III niedergelegten Unter-

ſuchung an und wirft nunmehr die Frage auf, an welchen geſchichtlichen Davididen der exiliſchen Zeit bei dem Ebed-Jahwe zu denken ſei. Früher hatte er Serubbabel dafür gehalten und die Vermutung zu begründen geſucht, derſelbe habe ſich wirklich von der perſiſchen Oberhoheit losgeſagt und die Königskrone aufgeſetzt, ſei dann aber geſtürzt und getötet worden [1]. Jetzt zieht er (§ 1, S. 231 ff.) dieſe Hypotheſe zurück, veranlaßt teils durch Einwendungen von Nowack und Meinhold, teils durch die Ergebniſſe ſeiner eigenen weiteren Arbeit, zumal durch ſeine neue in den beiden letzten Kapiteln dargelegte litterariſche Anſicht. Freilich daß es ein Davidide des Exils geweſen ſei, auf den der Prophet den Namen Ebed-Jahwe angewendet, das ſteht für ihn unzweifelhaft feſt. Aber er meint jetzt, es könne, ja, müſſe um ſeiner neuen litterarhiſtoriſchen Ergebniſſe willen, aber auch aus exegetiſchen, aus Jeſ. 53 ſich ergebenden Gründen (S. 238), eine Perſönlichkeit ſein, die vor dem geſchichtlichen Auftreten Serubbabels lebte (S. 237). Letzterer iſt ſeines Erachtens überhaupt erſt um 540 geboren [2], kann alſo (wie Meinhold ſchon entgegnet hatte) bei den Vorgängen von 538 noch keine Rolle geſpielt haben. In § 2 (S. 238 ff.) erwägt er die Möglichkeit, daß Schealtiel oder Schenazzar, falls derſelbe wirklich (wie E. Meyer beſonders behauptet hat) mit Scheſchbazzar identiſch ſei, die von dem Propheten gemeinte Perſönlichkeit war. Aber gegen dieſe Annahme ſprechen, wie er meint, vornehmlich drei Gründe. Zunächſt wiſſe die jüdiſche Tradition nichts davon, daß „einer dieſer beiden Männer einmal Gegenſtand ſo großer Erwartungen geweſen ſei"; ſodann aber rede c. 53 richtig verſtanden (wie es verſtanden werden muß, werden wir ſpäter erfahren) von einem Manne, der ſelbſt ins Exil geführt wurde, nicht aber von einem ſolchen, der erſt im Exil aufgewachſen ſei; endlich müßten auch die beiden letzten Ebed-Jahweſtücke, wenn darin von im Märtyrer-

---

1) S. 235 f. erwähnt Sellin, er habe mit ſeiner Anſchauung in der Hauptſache nur bei Kittel Zuſtimmung gefunden und ſei unbewußt im allgemeinen mit der vor einer Reihe von Jahren geäußerten und ihm erſt nachträglich (mir erſt durch Sellins Mitteilung) bekannt gewordenen Anſicht eines jüdiſchen Gelehrten Friedmann zuſammen getroffen. Er hätte, wie ich meine, auch aus den Schlußſätzen meiner Bemerkung in Drivers Einleitung S. 261 herausleſen können, daß ich ebenfalls an Serubbabel gedacht habe als den Davididen, auf den unſer Prophet mit הן עבדי hinweiſt. Jedenfalls aber habe ich, wie ich hinzuſetzen darf, dieſe Anſicht bisher vertreten; allerdings habe ich nie an ein wirkliches Königtum Serubbabels und an einen Sturz desſelben, wie Sellin früher annahm, zu denken vermocht und vermag das auch jetzt noch nicht (vgl. die in Anm. 2 angekündigte Arbeit.

2) Dieſe Rechnung, ſo auffällig ſie nach den traditionellen Vorſtellungen von der Geſchichte jener Zeit auch ſein mag, iſt auch nach meinem Dafürhalten richtig. Ich verweiſe auf meine bald erſcheinende Abhandlung über „Die Genealogie des Königs von Juda Jojachin und ſeiner Nachkommenſchaft in 1 Chron. 3, 17 ff." (Berlin, Reuther u. Reichard).

tode endigenden Leiden die Rede ſein und dabei an Schenazzar gedacht werden ſollte, wieder in Jeruſalem verfaßt ſein, was aber mit den Ergebniſſen ſeiner erneuten litterargeſchichtlichen Unterſuchung unvereinbar wäre. Die Triſtigkeit dieſer Gründe wird thatſächlich nur für den vorhanden ſein, der alle Prämiſſen des Verfaſſers anerkennt. Doch das mag auf ſich beruhen bleiben. Für Sellin ſind ſie maßgebend geweſen und haben ihn bewogen, bei ſeinem Verſuch, den Ebed-Jahwe genannten Mann aus Davids Geſchlecht zu finden, noch eine Generation weiter rückwärts zu gehen. Die § 3. 4 ſind der Beantwortung der Frage gewidmet, ob die wirklich urſprünglich vom Propheten gemeinte Perſönlichkeit nicht der im Jahre 597 nach Babel gefangen fortgeführte König Jojachin geweſen ſein könne.

Nach einer kurzen Aufzählung der uns bekannten Daten [1]) aus dem Leben Jojachins (S. 240) ſucht er zwei Haupteinwänden zu begegnen, die man gegen eine Beziehung der Ebed-Jahwe-Vorſtellung in Deuterojeſaja auf dieſen König erheben könnte. Der erſte beſtehe in der Leugnung der Möglichkeit, daß Jojachin noch gegen Ende des Exils gelebt habe. Darin wird Verfaſſer wohl recht haben, wenn er dieſen Einwand nicht für triftig hält. Eben weil wir gar nichts über das wirkliche Ende Jojachins wiſſen, können wir auch nicht leugnen, daß er um 538 noch gelebt hat. Das Lebensalter, das er damals erreicht haben würde, ſpräche nicht dagegen, und die Hagg. 2, 3; Ezra 3, 10 ff. erwähnte Thatſache kann natürlich gegen die Leugnung jener Möglichkeit beweiſen. Indes, ein poſitiver Beweis iſt damit auch nicht geliefert. Einer ernſthafteren Inſtanz weiß ſich Sellin jedoch in dem Schlußſatz 2 Reg. 25, 27 ff.; Jer. 52, 31 ff. gegenüber, da hier deutlich auf den Tod Jojachins zurückgeblickt zu werden ſcheine, und das ſpreche gegen jene Möglichkeit, wenn die abſchließende Redaktion der Königsbücher mit Einſchluß des Schlußabſatzes, wie gewöhnlich angenommen wird, noch vor das Ende des Exils falle (wie ich freilich auch glaube), denn dann müſſe Jojachin vor Beendigung des Exils geſtorben ſein. Sellin iſt nun aber der Meinung, der Schlußabſatz ſei nicht von dem eigentlichen deuteronomiſtiſchen Verfaſſer der Königsbücher (deſſen Arbeit er um gewiſſer Abſchnitte willen geneigt iſt ſchon vor 561 geſchehen ſein zu laſſen, S. 243), ſondern von jüngerer Hand am Ende des Exils oder gar in noch ſpäterer Zeit hinzugefügt worden. Die Gründe, die er dafür anführt, ſind ſicher beachtenswert, aber für durchſchlagend kann ich ſie nicht halten. Aber

---

1) Es wird wie von E. Meyer (Entſtehung des Judentums, S. 78 f.) auch von Sellin einfach als unbeſtreitbare Thatſache vorausgeſetzt, daß die „ſieben" Söhne dem Jojachin nach ſeiner Begnadigung durch Evil-Merodach geboren ſeien. Ich halte das nicht für erwieſen, bin auch nicht davon überzeugt, daß Jojachin ſieben Söhne hatte. Ich verweiſe dazu auf die oben (S. 294 Anm. 2) angekündigte Abhandlung.

er ſucht auch noch auf einem anderen und zwar exegetiſchen Wege die Beweiskraft des Abſchnitts zu beſeitigen. Er meint, die Hinweiſe auf das Lebensende („alle Tage ſeines Lebens“ oder, im Jeremiabuche, auch „bis zu ſeinem Todestage“) bezögen ſich wahrſcheinlich gar nicht auf Jojachin, ſondern auf Evil-Merodach (S. 244 f.). Gewiß, man kann, wenn man will, das Suffix in den fraglichen Worten auch auf letzteren beziehen, aber ob dieſe Beziehung für ein natürliches exegetiſches Gefühl auch nahe liegt, das möchte ich doch direkt beſtreiten. Im vorletzten Satze ginge es noch, aber ich möchte doch wiſſen, wie jemand ohne vorgefaßte Meinung oder ohne beſtimmte thatſächliche Kenntnis der Meinung des Schriftſtellers bei dem letzten Verſe auf den Gedanken kommen ſollte, der Hinweis auf das Lebensende beziehe ſich nicht auf Jojachin, ſondern auf den babyloniſchen König. Das am Anfang ſtehende ארחתו ארחת תמיד zwingt m. E. unbedingt, das Suffix in dem letzten Worte auf Jojachin zu beziehen, denn die Worte דבר יום ········ חייו enthalten doch eigentlich nur eine genauere Beſtimmung der allgemeineren Ausdrücke, mit denen der Satz beginnt. Wir haben hier einen der nicht gerade ſeltenen Fälle exegetiſcher Gewaltthätigkeit bei Sellin. Er iſt von der beſtimmten, durch ſeine allgemeine Argumentation bedingten Vorſtellung beherrſcht und findet dann auch exegetiſch, was er ſucht. Allerdings darin könnte er recht haben, daß nicht ſicher aus dem Wortlaut hervorgeht, der Verfaſſer des Schlußabſatzes habe wirklich ſchon den Tod Jojachins erlebt, blicke alſo auf ihn als eine geſchichtliche Thatſache zurück. Thatſächlich kann v. 30 ſo verſtanden werden. Denn nichts nötigt uns, den Wortlaut anders aufzufaſſen, denn als geſchichtlichen Rückblick auf die Thatſache der vom babyloniſchen König beſtimmten Gewährung des Lebensunterhaltes für Jojachin bis an ſein Lebensende. Der Überſetzung von נתנה = „es wurde gewährt“ ſteht natürlich nicht das Mindeſte im Wege. Ja, da המלך in v. 30 niemand anders ſein kann als der v. 27 genannte König und da außerdem unzweifelhaft Jojachin nicht ſchon innerhalb der kurzen Regierung Evil-Merodachs geſtorben ſein kann (dagegen ſpricht ſchon die Thatſache, daß ihm, wenn auch nicht alle, ſo doch ein Teil ſeiner Söhne nach ſeiner Begnadigung geboren ſein müſſen, vgl. bei Sellin, S. 246), ſo iſt jene Deutung des letzten Verſes auf alle Fälle die einzig richtige. Schließlich kommen wir alſo auch ohne jenen exegetiſchen Zwang zu dem von Sellin vertretenen Ergebnis, daß aus dem fraglichen Abſchnitt kein Beweis gegen die Möglichkeit einer Dauer des Lebens Jojachins bis in die letzte exiliſche Zeit entnommen werden kann. Wenn nun aber Sellin weiter geht und glaubt, auch noch durch „eine ſachliche Erwägung“ jene Beziehung des Hinweiſes auf das Lebensende auf das des Königs Evil-Merodach begründen zu können, ſo bin ich nicht imſtande, ihm hierbei zu folgen. Von der an einem Urteil H. Wincklers

eine Stütze findenden Vermutung aus, die mit Neriglissar, dem Mörder Evil-Merodachs, zur Gewalt gelangte Prieſterpartei habe auch die humane Behandlung des jüdiſchen Königs ſehr ſcheel angeſehen, glaubt er ſchließen zu dürfen, Jojachins „beſonderes Glück“ ſei mit dem Tode ſeines königlichen Gönners zu Ende geweſen, wenn er auch nicht wieder wie zu Nebukadnezars Zeiten eingekerkert worden ſei, was ja durch die Thatſache der Geburt ſeiner Kinder ausgeſchloſſen wäre, und das beweiſe, daß der Schlußabſatz des Königsbuches bald nach dem Tode Evil-Merodachs, aber noch bei Lebzeiten Jojachins angehängt ſein müſſe, zugleich aber auch, daß die fraglichen Suffixe auf erſteren und nicht auf letzteren bezogen werden dürften, denn ſonſt käme man zu dem Schluſſe, Jojachin müſſe noch während der Regierungszeit ſeines königlichen Gönners geſtorben ſei, woran aber gar nicht zu denken iſt. Aber dieſe Schlüſſe entbehren m. E. genügender Begründung. Die Vorausſetzung, daß Jojachin mit dem Tode ſeines Gönners, wieder im großen und ganzen in eine üble Lage geraten ſei, ſchwebt in der Luft; ſie mag richtig ſein, beſtreiten läßt ſie ſich nicht abſolut, aber auch nicht mit klaren Gründen beweiſen. Aber auf eins möchte ich dagegen hinweiſen, das beachtenswert iſt, nämlich auf die Namen, die Jojachin ſeinen jüngeren Söhnen gegeben hat. In ihnen ſcheint mir der Beweis gegeben zu ſein, daß es dem Vater dieſer Kinder in den Jahren ihrer Geburt nicht gerade allzuſchlecht ergangen iſt [1]). Es mag ſein, daß die Behandlung ſeitens des königlichen Hofes nicht mehr genau dieſelbe war, die wir aus 2. Reg. 25, 28 erfahren, aber wir wiſſen nichts von einer ſehr viel ſchlechteren. Von hier aus kann alſo m. E. auch Sellins Exegeſe jenes Abſchnitts keine Stütze finden. Und auch bleibt der Schluß, dieſer Abſchnitt ſei alsbald nach dem Tode Evil-Merodechs zu dem Königsbuche hinzugefügt worden, mindeſtens zweifelhaft, wenngleich ich glaube, daß die in dieſem Schluß ausgeprägte Thatſache im weſentlichen richtig iſt. Doch, worauf es hier in erſter Linie ankommt, das ſei nochmals betont, aus dem fraglichen Abſchnitt iſt nicht mit Sicherheit zu erſchließen, wann Jojachin geſtorben iſt, ob er nicht bis ans Ende des Exils gelebt hat. Freilich glaube ich meinerſeits letzteres nicht.

An zweiter Stelle wendet er ſich gegen den Einwand, den er ſchon „förmlich im Geiſte“ „von einigen oberflächlichen Beurteilern“ (wozu ſolcher Ausfall?) erhoben vorausſieht, und den man aus Jeſ. 53, 9 entnehmen werde. Man könne ſagen, wie ſei es möglich, den Ebed-Jahwe mit Jojachin zuſammenzuſtellen, da dieſer „doch mindeſtens ein ebenſo ſtarker, wenn nicht gar noch ſtärkerer Sünder als alle ſeine Volksgenoſſen geweſen ſei“ (S. 246 ff.). Verfaſſer ſucht nun poſitiv feſtzuſtellen, wie nach den auf ihn bezüglichen Zeugniſſen Jojachin von ſeinen Zeitgenoſſen

1) Man vgl. auch dazu die S. 294 angekündigte Abhandlung.

ſelbſt beurteilt wurde. Er iſt jedenfalls zunächſt im Recht, wenn er auf das deuteronomiſtiſche, vom ſtarren Vergeltungsglauben eingegebene, formelhafte Urteil im 2. Reg. 24, 9 nicht viel Gewicht legt, wenn er dagegen die Nachricht ebenda v. 12 für ernſterer Beachtung würdig hält. Man wird auch nichts dagegen haben können, wenn er im Einklang mit Joſephus in dem ויצא in dieſem Verſe eine uneigennützige Handlung des Jojachin erblickt zu dem Zwecke, die Hauptſtadt vor babyloniſcher Mißhandlung zu bewahren. Dagegen ſpricht natürlich auch der Umſtand nicht, daß die Selbſthingabe den beabſichtigten Zweck nicht ganz erreichte. Aber es fragt ſich, ob dieſe Auffaſſung auch im Einklang ſteht mit derjenigen Beurteilung Jojachins, die wir aus dem Munde des prophetiſchen Zeitgenoſſen jener Ereigniſſe, des Jeremia, beſitzen (Jer. 22, 20ff.). Sellin glaubt dieſe Frage bejahen zu dürfen (S. 249f.).

Allerdings kann man aus der Frage v. 28 in Verbindung mit dem bildlichen Ausdruck und dem gewaltigen Mahnruf des Propheten an das Land, auf Jahwes Wort zu hören, entnehmen, Jojachin ſei „nicht von vornherein Gegenſtand eines ſolchen Zornverhängniſſes“ geweſen, er habe vielmehr in ſeinem ſchweren Schickſal die Folgen davon zu tragen, daß das Volk nicht auf Jahwes Wort gehört hatte. Indes, ich finde damit das furchtbare Wort in v. 30 doch nicht ganz im Einklang. Ebenſowenig ſcheint mir mit dieſer Auffaſſung die drohende Ankündigung in v. 24—27 zu ſtimmen, um ſo weniger, als dieſelbe, was Sellin zu wenig beachtet, an den Jojachin perſönlich ergangen iſt und zwar, wie ich aus v. 20ff. entnehmen zu dürfen glaube, vor der Ankunft des babyloniſchen Heeres und vor dem Beginn der Belagerung (denn eine ſolche hat nach 2. Reg. 24, 11 ſtattgefunden). Denn damit wird doch der König vor dem Eintritt der angekündigten Notzeit direkt mit für die Gründe des Eintritts des Gerichts verantwortlich gemacht und Jahwe ſagt ſich durch den Mund des Propheten ſchon zum voraus von ihm los. Ich glaube daher auch, daß Sellin aus v. 24 zu viel herauslieſt, wenn er hier angedeutet finden will, das Volk habe wirklich gemeint, Jojachin ſtände „bei Gott in ganz beſonderer Gnade“ und auch Jeremia wolle das a priori nicht in Abrede ſtellen. Aber wie kann hier von einer Volksmeinung die Rede ſein? Der Schein wird nur dadurch erweckt, daß in v. 24^a von Jojachin in dritter Perſon geredet wird, und das könnte im Anſchluß an die vorausgehende, ſich an das Volk als Ganzes richtende Rede allerdings den Schein erwecken, als wolle der Prophet einem falſchen Vertrauen des Volks auf den König und ſein Verhältnis zu Jahwe entgegentreten. Aber zwingt nicht die gleich im Nachſatz v. 24^b folgende und dann nicht wieder verlaſſene direkte Anrede an Jojachin zu der Annahme, daß der vorhergehende Text ſo nicht auf Jeremia ſelbſt zurückgehen kann oder, wenn das doch der Fall ſein ſollte, daß der mit dem Schwur eingeleitete Satz wie alles Folgende dennoch

nur dann richtig verſtanden wird, wenn wir ihn lediglich als an Jojachin gerichtete Apoſtrophe, als Zerſtörung einer etwa bei dieſem ſelbſt vorhandenen irrigen Meinung über ſein Verhältnis zu Gott betrachten? Die Redeweiſe in v. 24ª würde dann von der gleichen Art ſein wie das auch nicht gerade von beſonderer tiefer Teilnahme zeugende האישׁ הזה כניהו in v. 28. 30, wenngleich ich mit Rückſicht auf das perſönliche Weſen des Propheten ſelbſtverſtändlich nicht leugne, daß ſein Herz von tiefem Weh durchzogen war, auch als er dieſe harten Worte über den König ausſprechen mußte. Ich glaube alſo nicht, daß Sellin recht hat, wenn er Jeremia für die aus 2. Reg. 24, 12 in Übereinſtimmung mit Joſephus herausgeleſene Beurteilung Jojachins und ſeiner freiwilligen Ergebung heranziehen zu können meint. Man könnte allerdings im Hinblick auf die Thatſache, daß Jeremia ſpäter dem Könige Zedekia die freiwillige Übergabe als einziges Mittel, das Schlimmſte von Stadt und Bevölkerung abzuwenden, wiederholt empfohlen hat, auf den Gedanken kommen, die Selbſtübergabe Jojachins ſei eine Folge der beſtimmten Ankündigung Jeremias, die wir 22, 24—27 leſen, und der eigenen Überlegung des Königs (denn von einem Rat des Propheten iſt nirgends die Rede) geweſen, vielleicht auf dieſe Weiſe einen günſtigeren Ausgang für ſich oder doch für ſein Land, für Volk und Hauptſtadt zu erzielen. Damit gelangte dieſer Entſchluß des Jojachin und ſeine Ausführung im Sinne eines Mannes wie Jeremias beurteilt freilich noch lange nicht in die Beleuchtung, in die ſie Sellin auf Grund von 2. Reg. 24, 12 ſtellen zu dürfen gemeint hat. Von dem prophetiſchen Standpunkte Jeremias aus würde man mindeſtens mit dem gleichen Rechte des Königs Vorgehen als einen Verſuch auffaſſen können, auf ſelbſtgewähltem Wege dem unabänderlichen Willen Jahwes zu entgehen. Der bildliche Ausdruck, deſſen ſich Jeremia alsdann nach der Kataſtrophe von Jojachin bedient, würde alsdann auch nur ſagen, es habe ſich eben das zuvor angekündigte Urteil Jahwes an demſelben vollzogen; obwohl er verſucht habe, demſelben zu entgehen, ſei er dennoch von Jahwe fortgeſchleudert worden wie wertloſes Töpfergeſchirr und werde dort, wohin er geworfen, auch ſo, wie ihm angekündigt wurde, Gottes Gericht an ſich erfahren. Die Antwort auf das Warum in v. 28 würde dann zunächſt auf ihn ſich zuſpitzen müſſen. Er wie das Land trägt nun die Früchte des früheren Verhaltens gegenüber Jahwes Wort. Thatſächlich würden wir damit aber im allgemeinen auf das Urteil geführt, das in der deuteronomiſtiſchen Formel 2. Reg. 24, 9 über Jojachin gefällt wird.

Wenn ich demnach glaube, an dieſem Punkte Sellins Urteil nicht für richtig halten zu können, ſo will ich es damit nicht zugleich für unmöglich erklären, daß es auch ſchon damals Leute gab, die Jojachins Verhalten in dem von Joſephus bezeugten Lichte betrachteten, (man denke an die ſprichwörtliche Redeweiſe Jer. 31, 29; Ez. 18, 2), noch

viel weniger aber will ich leugnen, daß die weitere Entwicklung der Dinge geeignet geweſen ſein mag, ſein Schickſal und den perſönlichen Schritt, durch den er das von Jahwe über ihn verhängte Geſchick beſchleunigte, in eine andere Beleuchtung zu rücken, ſo daß für die tiefere religiöſe und ſittliche Beurteilung er doch immer mehr als Märtyrer erſchien, als ein Mann, der büßen mußte, was wenigſtens in der Hauptſache nicht er ſelbſt verſchuldet hatte. Bei Jeremia kann ich aber von dieſer Auffaſſung noch nichts finden.

Dagegen, glaube ich, hat Sellin in dem weſentlichſten Punkte recht mit dem, was er aus Ezechiel entnimmt. Es iſt auch mir unmöglich, Ez. 19, 5—9 auf Jojachin zu beziehen, denn ſelbſt, wenn ich den poetiſchen Charakter der Sätze im Auge behalte, ſcheint mir das in v. 6. 7 Geſagte nicht wohl von dem nur wenige Monate herrſchenden Könige geſagt werden zu können. Es mag ja ſein, daß er in dem Sinne, wie wir das oben ſchon zu Jeremia vorausſetzten, zuverſichtliche Reden, im Vertrauen auf Jahwe ſogar, führte, aber dazu hatte er doch keine Zeit oder Gelegenheit, Beute zu machen, Menſchen zu verzehren, Städte zu verheeren (vgl. S. 251). Auch ich glaube, daß dort nicht an Jojachin, ſondern an Jojakim, ſeinen Vater, gedacht iſt, ohne zugleich wie Sellin mich für **Kraetzſchmars** Deutung der „Mutter" (v. 2. 10.) auf Ḥamuṭal erklären zu können. Freilich ſehr ſchwierig bleiben die Verſe 8. 9, und ob Sellins Verſuch, die Schwierigkeit zu heben (S. 251), völlig zufriedenſtellend ausgefallen iſt, möchte ich dahingeſtellt ſein laſſen. Man könnte angeſichts dieſer beiden Verſe faſt auf die Vermutung kommen, das Klagelied faſſe Vater und Sohn ungeſchichtlicherweiſe zuſammen. Indes, wie es ſich auch mit dieſem Abſchnitt verhalten mag, im übrigen iſt es unzweifelhaft, daß Ezechiels Auge Jojachin in anderem Lichte betrachtet, als das war, in das er bei Jeremia geſtellt erſchien. Sellin hat gewiß nicht ganz unrecht, wenn er auch mit Bezug auf die Stellen Ez. 21, 30—32 und c. 17 der Vermutung Ausdruck giebt, der Prophet habe in Jojachin „den eigentlichen, rechtmäßigen Vertreter der davidiſchen Dynaſtie (S. 252) erblickt; nur kann ich nicht ohne weiteres zugeben, daß man aus den bildlichen Ausdrücken 17, 3. 5 ſchließen dürfe, er habe in den Söhnen der Ḥamuṭal unter allen Umſtänden Nachkommen Joſias geſehen, die nicht ebenſo wie Jojakim und ſein Sohn zum Throneberechtigtgeweſen wären [1]). Wenn Ez.

1) Sellin hebt S. 250 hervor, man ſehe aus 1. Chron. 3, 15, daß Jojakim als der **Ältere** ſchon vor Joahas Anwartſchaft auf den Thron gehabt habe. Ich möchte doch wiſſen, wie ſich das aus der Chronikſtelle ergeben ſoll, wo vielmehr ausdrücklich durch Beifügung des הַשֵּׁנִי Jojakim als zweiter Sohn Joſias bezeichnet wird, während ebenſo ausdrücklich יוחנן, offenbar ein Schreibfehler für יואחז, Erſtgeborener genannt wird. Zu der Bedenklichkeit der Altersangabe bei Jojakim 2. Reg. 23, 36 verweiſe ich auf meine, oben angekündigte Abhandlung.

derartiges gemeint hätte, ſollte man da nicht in der Auslegung der Gleichnisrede, in v. 13 auch etwas davon angedeutet erwarten? Er kündigt dem Zedekia das Verderbensgericht doch nur an, weil derſelbe den eidlich übernommenen Vaſallenvertrag gebrochen hat. Der Schluß liegt nahe, wäre das nicht geſchehen, ſo würde es auch dem Propheten nie eingefallen ſein, den Thronbeſitz Zedekias als weniger rechtmäßig anzuſehen wie den des Jojakim. Es war ihm obendrein ſicher auch nicht unbekannt, daß auch Jojakim ſeiner Zeit von Pharaos Gnaden auf den Thron gelangt war. Wenn man auch auf die Schlußſätze von c. 17 ſieht, ſo erkennt man, wie ich meine, auch, daß es Ezechiel fern lag, das Geſchick, das Jojachin getroffen, ſeine Erniedrigung und ſein Dürrewerden ohne weiteres als ein völlig unverdientes zu bezeichnen. Darin, daß er den dürren Baum wieder zur Blüte bringen wird, ſoll man erkennen, daß Jahwe mit allmächtigem und gerechtem Willen auch über dem alten davidiſchen Königshauſe waltet. Ich kann daher auch den S. 252 f. ausgeſprochenen Satz nicht für richtig halten: Ez. habe derartiges, wie wir in jenen Stellen leſen, in direktem Widerſpruch mit Jer. 22, 30 nicht hoffen können, wenn er gemeint habe, Jojachin ſei um ſeiner eigenen Sünde willen in das Exil geführt worden, er habe „in dem Stammvater der neuen meſſianiſchen Dynaſtie“ vielmehr „einen unſchuldig ins Unglück Gekommenen ſehen“ müſſen. Es iſt, um die Bedenklichkeit dieſes Schluſſes zu erkennen, von großer Wichtigkeit zu beachten, daß auf c. 17 die grundſätzliche Auseinanderſetzung über Gottes gerechtes Walten gegenüber dem Einzelnen in c. 18 folgt; dieſe hätte Sellin nicht überſehen ſollen. Wenn ſeine Meinung über Ez.'s Urteil über Schuld und Nichtſchuld Jojachins richtig wäre, ſo hätte ſich der Prophet mit ſeinen Ausführungen in c. 18 aufs ſchärfſte ſelbſt als im Irrtum befangen verurteilt. Denn, wenn Jojachin wirklich an ſeinem harten Geſchick unſchuldig war, ſo hätten ja die recht, welche die göttliche Vergeltung mit dem landläufigen Spruch als ungerecht tadeln zu dürfen glaubten. Dagegen glaube ich, wenn man den Propheten früge, welchen Teil des Inhalts von c. 18 er zur Zeit der Verkündigung des Inhalts von 17, 22 ff. auf Jojachin angewendet wiſſen wollte, ſo würde er ſicher auf 18, 21 ff. verweiſen. Nur von hier aus iſt keinerlei Widerſpruch zwiſchen der Thatſache des Geſchicks Jojachins als Gottes Werk (17, 24) und der meſſianiſchen Heilsverkündigung für dieſen. Die weitgreifenden Konſequenzen, die Sellin aus Ez.'s Äußerungen für die Beurteilung des perſönlichen Werts Jojachins im Jahre ſeines Unglücks zieht, ſind demnach, wie ich meine, nicht oder doch nicht genügend begündet. Dagegen hat er ſicher darin recht, wenn er meint, daß dieſer Prophet in Jojachin, dem tieferniedrigten, nach Gottes Willen den Träger der meſſianiſchen Erwartung erblickte. Allerdings muß man hinzuſetzen, daß er dies erſt von dem Moment an hat thun können und dürfen, in dem Gott dem

Könige Zedekia das Urteil ſprach. Wir befinden uns c. 17 f. in den letzten Zeiten vor dem Beginn des Schlußaktes des furchtbaren Dramas, dem Juda ſamt Königtum und Hauptſtadt verfallen mußte. Wenn wir das Geſagte ſcharf ins Auge faſſen, ſo ſchwindet noch eine von Sellin empfundene Schwierigkeit. Nämlich wenn Sellin die Weisſagung Ez.'s im Widerſpruch ſtehen ſieht mit dem, was Jer. 22, 30 in Bezug auf Jojachin angekündigt wird, ſo ſchwindet dieſer Widerſpruch für den Propheten wie für jeden, der die Lehre der Propheten genau beachtet, angeſichts ſolcher prinzipieller Ausführungen, wie wir ſie in Ez. 18, aber auch ſchon in Jer. 18 leſen.

Zuletzt ſieht Sellin auch in Threni 4 ein Zeugnis für ſeine Beurteilung Jojachins (S. 253 f.). V. 20 ſoll auf dieſen gehen und die Ausdrücke ſollen beweiſen, daß der Dichter des Liedes in ihm nicht einen um ſeiner eigenen Sünde willen Leidenden geſehen, daß er ihn vielmehr für einen „unter der Sünde des Volks unſchuldig zu Grunde gegangenen" gehalten habe. Ich kann ſeine Beweisführung ſchon aus exegetiſchen Gründen nicht für richtig halten, muß es mir aber verſagen, näher darauf einzugehen. Es genügt m. E. aber auch das, was ich bisher ausgeführt habe, um darzuthun, daß die Zuverſichtlichkeit, mit der Sellin ſein vermeintliches Ergebnis, die deuteronomiſtiſche Verurteilung Jojachins (abgeſehen etwa von Gründen in ſeinem kultiſchen Verhalten) werde von allen ſonſtigen zeitgenöſſiſchen Quellen nicht geteilt, hier erſcheine er nicht nur als ein unſchuldig Gerichteter, ſondern auch als einer, der nicht nur ſelbſt unſchuldig war, ſondern ſogar ſich in edelmütiger Selbſtpreisgabe für die in Wahrheit Schuldigen geopfert habe, nicht in dem Maße begründet iſt, wie er meint und wie ſich aus den ſchönen und ſicher viel Richtiges enthaltenden Schlußausführungen zu dieſem Paragraph (S. 255 f.) ergiebt.

Allerdings dies eine iſt richtig, daß der Anfang der Erfüllung der meſſianiſchen, an Jojachins Perſönlichkeit anknüpfenden Weisſagungen Ezechiels für alle, die mit offenen Augen und gläubigen Herzen die Ereigniſſe beobachteten, vornehmlich alſo für prophetiſche Geiſter, wie wir einem ſolchen in Deuterojeſaja begegnen, als gekommen erſcheinen mußte, als Evil-Merodach den ſo tief erniedrigten König begnadigte. Man wird auch zugeben können, daß man zu dieſer Zeit d. h. nahezu 40 Jahre nach jenen ſchweren Schickſalstagen über der größeren Schuld des Volks und anderer Sproſſen aus Davids Stamm an dem Unglück, dem ſchließlich alle verfallen waren, und unter dem Einfluß des in Ezechiels Prophetie vorliegenden Zeugniſſes von der dem Jojachin zu teil gewordenen Wiederzuwendung der göttlichen Gnade den Jojachin von 597 und ſein Vorgehen angeſichts der drohenden Kataſtrophe anders beurteilte, als es die prophetiſchen Zeitgenoſſen ſeiner Zeit thun konnten und gethan haben. Gewiß muß man es auch für möglich halten, daß, wie Sellin ausführt

(S. 256), auf Grund dieſes, m. E. alſo erſt allmählich veränderten, Urteils über Jojachin „die meſſianiſche Erwartung“ ſeit 561 in ihm den von Gott erwählten Führer des Volkes aus dem Exil, den „Mittler des neuen Bundes“ u. ſ. w. erblickte. Die Möglichkeit bleibt alſo zunächſt unangefochten, daß auch Deuterojeſaja den Jojachin im Auge hatte, wenn er auf den mit ſo hohen Aufgaben ausgezeichneten Gottesknecht hinausſchaute [1]).

In § 4 (S. 256 ff.) geht Sellin nun dazu über, die bisher als möglich angenommene Deutung der Ebed-Jahweſtücke auf Jojachin an dem Wortlaut dieſer Stücke ſelbſt zu prüfen. Es handelt ſich gewiſſermaßen um eine Probe auf das Exempel, und dieſe Probe iſt nach Sellins Meinung günſtig ausgefallen. Es iſt ſehr geſchickt, wenn er mit dem letzten Stücke 52, 13—53, 12 beginnt, denn in ihm iſt vor allen anderen die Möglichkeit gegeben, eine Fülle von Einzelzügen zu verwerten, um ſich ein Bild von der Perſönlichkeit und ihrem Geſchick zu machen, auf die das Auge des Propheten gerichtet iſt. Selbſtverſtändlich beruht dieſe ganze Unterſuchung auf der Vorausſetzung, daß der Ebed-Jahwe für den Verfaſſer der ihn betreffenden Stücke eine geſchichtliche und mit einem Teile ihres Lebens ſchon der Vergangenheit angehörige Perſönlichkeit iſt, und dieſe Vorausſetzung iſt ja nach dem Wortlaut zweifellos berechtigt. Aber dieſe Vorausſetzung birgt auch, wenigſtens ſoweit c. 53 in Frage kommt, ernſte Schwierigkeiten in ſich für die individuelle Deutung, Schwierigkeiten, die vornehmlich immer wieder zur kollektiviſtiſchen Auffaſſung des Ebed-Jahwe geführt haben. Sellin hat es ſich nun zur Hauptaufgabe gemacht, nachzuweiſen, daß dieſe Schwierigkeiten in Wahrheit gar nicht vorhanden ſeien, daß ſie ihr Daſein im Grunde nur einer ungenügenden Exegeſe verdankten. Zunächſt bezieht er ſich auf den ſchon in ſeinem „Serubbabel“ (S. 162) m. E. wirklich gelieferten Nachweis, daß man bisher geirrt habe, wenn man in c. 53 vom Ausſatz des Ebed-Jahwe geredet ſein laſſe. Es iſt wirklich nicht notwendig, v. 4 vom Ausſatz zu deuten, und Sellin hat recht, wenn er die Unverträglichkeit der Vorſtellung eines freiwillig übernommenen Leidens mit dieſer Deutung

1) Übrigens kann ich nicht unterlaſſen, noch ausdrücklich die von Sellin ins Auge gefaßte Möglichkeit (vgl. S 252), Ezechiel habe c. 17, 22 unter dem „Wipfel“ das „ganze legitime Königshaus“, zu dem er Zedekia nicht gerechnet habe, und unter dem „zarten Sproß“ Jojachin ſelbſt gemeint, als (m. E.) irrig zu bezeichnen. Schon ſtimmt, wie wir ſahen, die Vorausſetzung bezüglich des Zedekia nicht. Aber wenn ich v. 3. 4 im Lichte von v. 12 betrachte, dazu auch Gedankenzuſammenhang und Ausdruck in v. 22 ff. genau berückſichtige, ſo komme ich exegetiſch zu dem Urteil, daß der Prophet hier nicht an die Möglichkeit denke, Jojachin ſelbſt werde noch einmal wieder auf den hohen und erhabenen Berg eingepflanzt werden, daß er vielmehr an einen zarten Sproß von dem wieder grünenden, bisher der Verdorrung anheimgegebenen Baume Jojachin gedacht hat.

ins Feld führt. Die ſchlimmſte Schwierigkeit bietet aber das Verhältnis von v. 7—10^{a} zu v. 10^{b}—12, wenn in jenen Verſen der Ebed-Jahwe wirklich als geſtorben geſchildert wird und nach dieſen dennoch weiter leben ſoll. Das iſt vor allen der Punkt, wo die kollektiviſtiſche Deutung einſetzt und ihre ſtärkſte bibliſchtheologiſche Begründung zu finden ſcheint. Denn ſoweit wir quellenmäßig über die Glaubenserkenntniſſe der exiliſchen Zeit urteilen können, müſſen wir zugeben, daß man damals wohl imſtande war, die Idee einer Wiederbelebung oder Auferſtehung des Volks aus dem Todeszuſtande des Exils zu erfaſſen (vgl. Ez. 37), nicht aber auch, wenigſtens anſcheinend, die Idee einer Wiederbelebung des Individuums. Freilich darf man dem gegenüber nicht vergeſſen, daß die Überlieferung ſelbſt aus viel früherer Zeit von der Wiederbelebung eines Individuums aus dem Todeszuſtande kraft der ſchöpferiſchen Allmacht Jahwes weiß, auch die Möglichkeit nicht außer Acht laſſen, daß der Prophet in dem beſonderen Falle des Ebed-Jahwe ein ähnliches wunderbares Eingreifen Gottes in Ausſicht nahm. Dieſe Möglichkeit dürfte ſogar beſtehen bleiben können, ſelbſt da, wo es ſich, wie hier, um eine zum Teil ſchon der Geſchichte angehörige Perſönlichkeit handelt. Doch mit einer ſolchen dogmatiſchen Vorausſetzung dürfen wir nicht ohne weiteres an den Text herantreten. Sellin hatte ſich in ſeinem Serubbabel mit Duhm durch die Annahme einer vorübergehenden „Entrückung" des Ebed über die Schwierigkeit hinweghelfen zu können geglaubt, er hatte ihn alſo nicht wirklich ſterben und ins Grab gelegt ſein laſſen, wie der Text in v. 7 ff. zu fordern ſcheint. Er läßt dieſe Annahme jetzt als „eine Verzweifelungsauskunft", die „keine Löſung", ſondern „nur eine Zurückſchiebung der eigentlichen Schwierigkeit" bedeute, vollſtändig fallen. Er ſtellt nunmehr die poſitive Behauptung auf, es ſei in dem letzten Ebed-Jahweſtücke überhaupt nicht von einer wirklichen Tötung des Ebed die Rede, es handle ſich da vielmehr nur um bildliche Rede, die exegetiſch richtige Auffaſſung ſei die, „der Ebed habe ſich freiwillig ins Exil begeben, ſei dort mißhandelt und eingekerkert, dann befreit worden" (S. 258).

Sellin ſucht nun zunächſt darzuthun (S. 258 ff.), daß die Ausſagen und Wendungen, die man bisher auf eine wirkliche Tötung gedeutet hat, nicht oder doch nicht notwendig von einer ſolchen verſtanden werden müſſen. Es ſind die Verſe 53, 5. 7. 8 f. 10$^{a\beta}$ 12$^{b\alpha}$. Seine exegetiſche Auffaſſung im Ganzen halte ich für richtig und habe ſie auch ſeit längerer Zeit vertreten, und zwar weſentlich von Ez. 37 aus. Es läßt ſich, wenn man den poetiſchen Charakter des Stücks und ſeine Redeweiſe mit in Betracht zieht, die Möglichkeit nicht beſtreiten, die genannten Sätze ſeien von der Exilierung und den ſie begleitenden oder als Folgen mit ihr verknüpften beſonderen Umſtänden zu verſtehen. Natürlich ſchließt dieſe allgemeine Zuſtimmung nicht aus, daß ich im

Einzelnen die Exegeſe des Verfaſſers nicht überall zu billigen vermag. So bin ich von der Richtigkeit der Deutung des Wortes החלי v. 5 von der Preisgebung ins Exil und des Wortes דכא von der Beraubung des Rechts und der Privilegien (S. 259) doch nicht ſo ganz überzeugt [1]). Ebenſowenig kann ich alles unterſchreiben, was er zu v. 8. 9 ausführt, insbeſondere zu dem verzweifelten במתיו. Auch die Deutung von עשיר oder, wie er lieſt, עשירים = Krämer (d. i. Babylonier) leuchtet mir, wenigſtens in dieſem Zuſammenhang, nicht ein (S. 260 ff.) [2]). In v. $10^{a\beta}$ lieſt er ישים und findet in dem Satze einen Hinweis auf die freiwillige Selbſtübergabe des Ebed (Jojachin) an die Babylonier als Sühne für ſein Volk (S. 266). Dieſe Deutung halte ich für möglich, allerdings nur von der oben beſprochenen Vorausſetzung einer im Verlaufe der Zeit eingetretenen Wandlung der Beurteilung des Jojachin von 597 aus. Dagegen ſeinen Ausführungen über הערה in v. 12^b (S. 266 ff.) im Sinne von „ſein Leben aufs Spiel ſetzen“ kann ich wiederum nicht zuſtimmen. Ich habe das Gefühl, Sellin will zuviel Einzelzüge feſtlegen, die zu ſeiner Auffaſſung von dem Vorgehen und dem Geſchick Jojachins i. J. 597 paſſen. Seine Exegeſe iſt darum nicht wenig der Gefahr ausgeſetzt, den Bereich einer natürlichen Auffaſſung des Textes zu verlaſſen. Natürlich hindert das nicht an der Anerkennung, daß der Kern ſeiner Auffaſſung richtig iſt.

Und daß dieſelbe richtig ſei, ſucht er (S. 268 ff.) durch eine Art von Gegenprobe zu erhärten, nämlich durch den Nachweis, daß in unſerem Stücke Ausſagen vorhanden ſind, die direkt beweiſen, daß von Tötung nicht die Rede ſein ſolle. Es findet ſolche in 52, 14; 53, 5. 10. 11. 12, und man wird zugeben müſſen, daß die Art, wie er dieſe Sätze verwertet, nicht unberechtigt iſt. So widerſtrebt allerdings der Inhalt von 52, 14 dem Gedanken, der Ebed ſei geſtorben und aus dem wirklichen Tode heraus wiederbelebt und erhöht worden. Auch 53, 11 ſollte man eher „aus dem Grabe“ als „aus der Trübſal

1) S. 259 ſchlägt Sellin (wie Kloſtermann) vor, ſtatt הֶחֱלִי vielmehr הֶחְלִי zu leſen, das dann neben דכאו ebenſo ſtehen würde wie in v. 5. Mit dieſer Textänderung ſoll, wie er meint, der „bis jetzt faſt ſtets mißverſtandenen Stelle“ „endlich zur Ruhe“ verholfen werden. Ob das geſchehen iſt, mag doch fraglich ſein. M. E. iſt החלי (oder wie der Text lautete) nicht als eine lexikaliſche Gloſſe zu דכאו, das nach jüngerem jüdiſch-aramäiſchen Sprachgebrauch im Sinne von „reinigen“ oder „für rein erklären“ mißverſtanden werden konnte. Die Gloſſe ſollte dieſes Mißverſtändnis unmöglich machen. Der Schluß, daß es ſich bei einem der beiden Worte um eine Gloſſe handeln müſſe, iſt mir durch die Beachtung des Rhythmus nahe gelegt worden. Dieſer verlangt unzweifelhaft die Streichung eines der beiden Ausdrücke.

2) S. 263 ſchlägt Sellin vor, 41, 14 בִּתֵי ſtatt מְתֵי zu leſen. Dieſe Emendation halte ich für eine Verirrung. Sie wird ſicher keine Annahme finden, auch nicht finden können.

ſeiner Seele“ erwarten. Das entſcheidendſte Moment aber findet Sellin in dem ſchon erwähnten Umſtande, daß v. 10^{b}ff. der Ebed als „lebend gegenwärtig“ gedacht iſt, ohne daß „auch nur die leiſeſte Andeutung zuvor gemacht wäre, daß er erſt wiederkommen oder auferſtehen müßte“. Denn gewiß ſollte man eine ſolche Andeutung erwarten, wenn v. 8—10^a von einem wirklichen Sterben und Begrabenwerden handelten. Ich wenigſtens (aber vorausſichtlich auch andere) muß Sellin recht geben, wenn er meint, das Kapitel gewinne bei ſeiner Auffaſſung und auf das Schickſal Jojachin bezogen („natürlich in der Ausdeutung des begeiſterten Sehers, beleuchtet mit einem höheren Lichte“) Leben; freilich möchte ich doch nicht ganz ſoweit gehen, zu ſagen, daß der Abſchnitt „als ein bis in jeden Einzelzug hinein getreues Bild des Schickſals Jojachins“ erſcheine. Ich muß z. B. geſtehen, daß mir die Deutung von 53, 2^a auf Jojachin (S. 269 f.) immer noch ſchwierig vorkommt, ſelbſt wenn ich die Deutung von לְפָנָיו („er wuchs vor ſich hin..“ ſo nach Kloſtermann) als richtig zugeben wollte, was ich aber nicht ohne weiteres thue. Und wenn ſich Sellin für ſeine Auffaſſung auf Ez. 17, 4 beruht, ſo ſcheint mir dem gegenüber Ez. 17, 22 ff., wie ich ſchon zeigte, geradezu über Jojachin hinweg vielmehr auf einen Schößling von ihm, dem bisher dürrgemachten Baume, hinzuweiſen. Im übrigen wird man anerkennen müſſen, daß die Ausführungen zu den einzelnen Verſen (S. 269—274) in ihrer Deutung auf Jojachin viel Beſtechendes haben, allerdings von der früher erwähnten Vorausſetzung aus, daß im Laufe der Zeit die Beurteilung des Jojachin vom Jahre 597 eine weſentliche Wandlung erfahren hatte. Und ich für meine Perſon ſtehe nicht an, es nicht nur für möglich, ſondern für ſehr wahrſcheinlich zu halten, daß der Hymnus auf den Ebed-Jahwe und ſein Geſchick, den wir in 52, 13—53, 12 beſitzen, ſeinem weſentlichen ſachlichen Inhalte nach ſich wirklich auf dem Lebensgeſchick Jojachins aufgebaut hat, nur muß ich es wenigſtens vorläufig noch für ſehr fraglich halten, ob der Verfaſſer wirklich nur an die Perſönlichkeit dieſes Königs gedacht hat, ob er nicht vielmehr in ihm zugleich an den königlichen Stamm, deſſen Repräſentant er war, gedacht wiſſen wollte. Zu dieſer Auffaſſung glaube ich beſonders bei Ezechiel genügend Veranlaſſung zu finden. Übrigens hebt Sellin (S. 274) „zu Gunſten“ ſeiner Deutung noch beſonders hervor, daß er mit dem überlieferten Text ohne Änderung desſelben oder kritiſche „Amputationen“ ausgekommen ſei. Das iſt richtig und anerkennenswert; aber es beweiſt nichts. Jedenfalls kann m. E. kein Zweifel beſtehen, daß der Text ſo, wie wir ihn leſen, an ſehr vielen Stellen nicht auch der urſprüngliche ſein kann; wir haben ihn nur ſo, wie er zu irgend einer Zeit, die wir freilich nicht kennen, oder die doch noch geſucht werden muß, endgültig redigiert worden iſt. Allerdings der Ideengehalt in ſeinen Hauptzügen bleibt von den durchaus begründeten textkritiſchen Zweifeln unberührt.

Sellin geht ſodann dazu über (S. 274), auch die übrigen Ebed-Jahweſtücke daraufhin zu prüfen, ob ſie ſich zu der Deutung auf Jojachin fügen. Er bejaht dieſe Frage. Aber ob mit Recht, iſt doch nicht ſo ganz ſicher.

Einen nicht gerade günſtigen Eindruck hat man, wenn man lieſt (S. 274), 50, 4—9 werde „uns der Ebed als im Zuſtand freiwillig übernommener Haft befindlich“ geſchildert. Wo iſt da von „Haft“ überhaupt die Rede, geſchweige von „freiwillig übernommener“? Allerdings entnimmt Sellin einen Beweis dafür aus v. 10. Hier werde jener Zuſtand ſchon als der Vergangenheit angehörig bezeichnet. Er hält ſich an den überlieferten Wortlaut und erblickt in dem mit אשׁר eingeleiteten Satze einen Attributivſatz zu dem vorausgehenden עבדו, beachtet dabei aber nicht, daß ſo der Satz v. 10 einen in dem Zuſammenhang nach rückwärts wie vorwärts unerträglichen proſaiſchen Charakter gewinnt. Der Satz אשׁר הלך וג ist vielmehr dem מי בכם ירא י״י parallel zu ſetzen und das hernach folgende יבטח וג dem (nach LXX) in ישׁמע zu ändernden שׁמע וג. Sellin iſt hier wieder, wie nicht ſelten auch ſonſt, zu ſehr von dem Objekt ſeines Beweisverfahrens beherrſcht. Mir ſcheint die Deutung von 50, 4 ff. auf Jojachin mit ſehr großen, wenn nicht unüberwindlichen Schwierigkeiten verknüpft zu ſein. Aber wie Sellin das Stück aus der Seelenſtimmung Jojachins in der Zeit vor 561 heraus geſchrieben zu denken vermag, iſt mir angeſichts des einfachen Wortlauts geradezu unbegreiflich.

Die nächſte Parallele zu 50, 4 ff. findet er in 42, 19—21 (S. 275). Da ich, wie ſchon früher geſagt, in dem textlich außerordentlich ſchlecht überlieferten Abſchnitte den individuellen Ebed nicht finden kann, ſo laſſe ich denſelben hier außer Betracht. — Mindeſtens ebenſo bedenklich wie ſeine Exegeſe von 50, 4 ff. iſt die von 49, 1 ff. (S. 275 f.). Er betont nachdrücklich, daß das „Verſtecktwerden“ v. 2 „noch nie ein Ausleger befriedigend erklärt“ habe und glaubt, nunmehr die richtige Erklärung bieten zu können. Das „Verſtecktwerden“ ſoll ſich „auf die langjährige Kerkerhaft Jojachins“ beziehen; ſie ſei „ihm die Schule für ſeinen künftigen Beruf geworden“. So kann man in der That v. 2 nur auslegen, wenn man will. Die Ausdrücke des Verſes, deren poetiſchen bildlichen Charakter man gewiß nicht verkennen darf, führen aber einen harmloſen Leſer nimmermehr auf Sellins Auffaſſung, ebenſowenig aber auch der allgemeine Zuſammenhang. Von v. 1, ja auch von v. 2^{a} aus wird man den Satz בצל ידו וג nur von dem Schutz und der Bewahrung verſtehen können, die Jahwe dem Knechte angedeihen läßt, den er eben zur Durchführung ſeiner Abſichten beſtimmt und ausgerüſtet hat. Aber läßt ſich eine Gefangenſchaft mit ſoviel Demütigung und Mißhandlung, wie ſie doch auch Sellin Jojachin hat erfahren laſſen, als ein Verborgenſein in dem (ſchützenden) Schatten der Hand Jahwes begreifen? Nach der

gewöhnlichen Ausdrucksweiſe des Alten Teſtaments ſicher nicht. Und was für einen Sinn ſollte v. 4ª haben, wenn die Worte auf die Gefangenſchaft bezogen werden? Es iſt doch nicht ſo leicht, wie Sellin meint, die Ausdrücke יגעתי und כחי כליתי auf „freiwillig übernommene Leiden“ zu beziehen; wenigſtens meine ich, ein Schriftſteller oder Redner, der dies verſtanden wiſſen wollte, hätte ſich anderer Ausdrucksweiſen bedient, die weniger mißverſtanden werden konnten.

Ebenſo ungünſtig muß ich über ſeine Meinung urteilen, auch in 42, 4 liege ein Hinweis auf Jojachin vor. Die Ausdrücke im erſten Halbverſe ſollen auf einen „betagten nicht mehr in der Vollkraft des Lebens ſtehenden Mann“ hinweiſen. Sellin frägt, „welche Ideenverbindung ſollte ſonſt Deuterojeſaja darauf geführt“ haben, „in dieſem ſo kurzen Paſſus nachdrücklich zu verſichern, der Ebed würde nicht verlöſchen und nicht zerbrechen, bevor er die Herausführung Israels und mit ihr zugleich die Wiederherſtellung des Rechts in der Völkerwelt bewerkſtelligt hätte“? Der Zug erhalte dagegen Leben, wenn er ſich auf den durch die lange Kerkerhaft geſchwächten, etwa 75jährigen Jojachin beziehe. Sellin vergißt, daß das Stück poetiſchen Charakters iſt, daß es alſo nicht ohne weiteres berechtigt iſt, jeden Ausdruck in irgendeiner Hinſicht geſchichtlich auszubeuten. Die Nichtbeachtung des poetiſchen Charakters läßt ihn daher auch überſehen, was dem Verfaſſer die Ausdrücke in v. 4 an die Hand gegeben hat, daß ihre Wahl lediglich durch v. 3 herbeigeführt wurde. Das, was Sellin in ihnen zu finden glaubt, ſteht ſicher nicht darin, kein unbefangener Leſer wird derartiges aus ihnen herausleſen. Es ſcheint ſich mir hier wie an nicht wenigen anderen Stellen das Streben Sellins, möglichſt alles genau geſchichtlich bzw. perſönlich zu deuten, ſehr übel zu rächen.

Auf andere, noch angeführte Stellen gehe ich nicht ein. Ich kann mein Urteil nur dahin zuſammenfaſſen: Sellin irrt, wenn er glaubt, daß die Ebed-Jahweſtücke auch außer 52, 13—53, 12 ſich ohne Schwierigkeit auf Jojachin deuten ließen. Eben weil er ſo mächtig von ſeiner Löſung des Rätſels beherrſcht iſt, findet er überall Beziehungen auf Jojachin, wo ſie unbefangene Lektüre nicht zu finden vermag. Dagegen halte ich es, um das nochmals zu betonen, nicht für unwahrſcheinlich, daß das Geſchick dieſes Königs den geſchichtlichen Stoff für den Inhalt des letzten Stücks (52, 13—53, 12) gegeben hat, muß aber auch bis auf weiteres bezweifeln, ob, als das Stück ſchriftſtelleriſch in ſeinen gegenwärtigen Zuſammenhang eingefügt wurde, der Verfaſſer dabei wirklich noch an Jojachin dachte oder auch nur noch denken konnte. Und in dieſem Urteile können mich vorläufig auch die allgemeinen Erwägungen über den Gang des Geſchicks Jojachins nach 561, die Stellung des Propheten zu ihm und die Arbeit desſelben für ihn, die Sellin S. 277f. bietet, nicht ſchwankend machen. Es iſt, um wenigſtens eins herauszuheben, eine wenigſtens aus dem überlieferten Text nicht erweisbare Vorausſetzung,

das Volk habe, nachdem es zunächſt wohl an den großen vom Propheten erweckten, an Jojachins Perſönlichkeit anknüpfenden Hoffnungen teilgenommen, infolge einer Enttäuſchung dieſer Hoffnungen unter den Nachfolgern Evil-Merodachs „ſich von neuem an dieſer Knechtsgeſtalt geärgert“ (S. 278), und da ſei der Prophet (in dem zweiten Teil ſeines Buchs) als ihr Apologet aufgetreten und habe gerade durch den (in c. 49. 50 und 52, 13—53, 12 enthaltenen) Hinweis auf die Bewährung dieſer Perſönlichkeit in der furchtbaren Leidenszeit zum Bewußtſein zu bringen geſucht, das habe eben nach Gottes Willen alles ſo kommen müſſen; es werde daher auch die Zeit der Verherrlichung, die er verkündete, eintreten. Vor allem habe er ſo ſiegesbewußt reden können, als der Vormarſch des Cyrus gegen Babel ſeinen Anfang genommen.

Schließlich (S. 279 ff.) ſucht Sellin noch zwei Einwänden zu begegnen, die vielleicht gegen ſeine Hypotheſe erhoben werden. Der eine könnte von der Thatſache hergenommen werden, daß nicht Jojachin, ſondern Scheſchbazzar i. J. 538 die Heimkehr geführt habe. Von der (m. E. freilich vollkommen ausgeſchloſſenen) Möglichkeit, die er wenigſtens ins Auge zu faſſen empfiehlt, daß Jojachin mit letzterem identiſch ſei, ſieht er hier ab. Aber für den Fall, daß Jojachin 538 ſchon tot war, ſetzt er gewiß, wenn wir an Serubbabel bei Haggai und Sacharja denken, mit Recht die Möglichkeit, daß die zunächſt an ihn geknüpften Hoffnungen auf ſeinen leiblichen Erben übertragen worden ſeien. Auch darin hat er recht, daß er meint, „die äußerliche Nichterfüllung der Prophezeiungen Deuterojeſajas an der Perſon Jojachins“ könne nichts gegen die Richtigkeit ſeiner Auffaſſung jener Weisſagungen beweiſen. Aber es fragt ſich, ob dieſe Auffaſſung ſelbſt überall durchführbar iſt. — Nicht allzuviel Gewicht hat ſicher auch der zweite von ihm vorweggenommene Einwand, falls ſeine Deutung richtig ſei, müſſe man viel mehr Spuren von den auf Jojachin geſetzten Erwartungen in der Litteratur finden. Natürlich wäre ja ſchon genug davon vorhanden, wenn wir auch nur das Deuterojeſajabuch als Zeugnis beſäßen. Es wäre ja auch, wie Sellin nicht übel hervorhebt (S. 281), wohlverſtändlich, daß man nach Jojachins Tod, zumal ſich die meſſianiſche Hoffnung an andere Perſönlichkeiten, wie z. B. Serubbabel, klammerte und die Erinnerung an ihn auch nicht wenig ſchmerzlich ſein mochte, überſah, welche große Hoffnungen einſt an ihn ſich geknüpft hatten. Der Ebed-Jahwe war eben ein anderer geworden, über Jojachin urteilte man nach deuteronomiſtiſcher Art. Doch Sellin glaubt noch anderwärts litterariſche Spuren von Jojachins Geſchick u. ſ. w. zu finden. So in 1. Sam. 2, 1—10; Threni 3; Pſalm 22, vielleicht auch Pſalm 69 und in der Hioblegende. Ich gebe zu, daß die letztere in ihrer Ausgeſtaltung von dem Schickſal Jojachins beeinflußt ſein könnte, erweiſen läßt ſich das

freilich auch nicht. Aber ob Sellin bei den übrigen Stücken viel Nachfolger finden wird, ſcheint mir ſehr fraglich zu ſein. Dagegen halte ich es für verdienſtlich, daß er auf die intereſſante Stelle bei Joſephus (bell. jud. VI, 2, 1) hingewieſen hat. Dieſe Stelle kann er thatſächlich zu Gunſten ſeiner Geſamthypotheſe, wenigſtens ſoweit Jeſ. 53 in Betracht kommt, verwerten. Sie beweiſt ſicher, daß es in der exegetiſchen Überlieferung der jüdiſchen Gemeinde eine Richtung gegeben hat, die Jojachins Geſchick ſo auffaßte, wie Sellin will, und die Möglichkeit iſt nicht ohne weiteres von der Hand zu weiſen, daß der λόγος ἱερὸς, der Jojachins Gedächtnis durch die Jahrhunderte fortpflanzte, wenn auch nicht die Ebed-Jahweſtücke insgeſamt umfaßte, ſo doch in Jeſ. 53 zu ſuchen ſein mag. Freilich könnte es ſich auch um einen anderen Hymnus handeln, den wir nur nicht mehr beſitzen oder nicht mehr zu identificieren vermögen. Alſo ganz ſicher iſt es nicht, ob die Äußerung des Joſephus wirklich für Sellins Hypotheſe in ihrem weiteren Umfange verwertet werden darf.

Im letzten (5.) Paragraph des 6. Kapitels (S. 284 ff.) faßt Sellin das Ergebnis ſeiner Unterſuchung zuſammen. Er hält es für „evident, daß Deutrojeſaja überall, wo er von dem leidenden Gottesknechte handele, die Perſönlichkeit des Davididen Jojachin im Auge habe" Wir haben geſagt, bis wie weit wir ihm zuſtimmen können. Er behauptet nicht, „alle Einzelfragen des Problems bereits endgültig beantwortet zu haben". Das muß gebührend anerkannt werden. Aber die Frage glaubt er allerdings definitiv beantwortet zu haben, „wer der individuelle Knecht Jahwes für Deuterojeſaja urſprünglich" geweſen ſei. Denn von dieſer Frage unterſcheidet er beſtimmt die andere, „an wen er bei den einzelnen Stellen des uns überlieferten Buches, an denen das Wort ſich ſicher nicht auf Israel beziehe, gedacht habe." Allerdings beantwortet er auch dieſe Frage gemäß ſeinem uns bekannt gewordenen litterargeſchichtlichen Urteile über das Deuterojeſajabuch ſchließlich dahin, daß es das Wahrſcheinlichſte ſei, der Prophet habe überall Jojachin im Auge gehabt. Natürlich gründet ſich dieſe Antwort auf die an ſich nicht wohl beſtreitbare Vorausſetzung der Möglichkeit, daß Jojachin noch ſo ſpät am Leben war. Er giebt aber zu, daß auch noch zwei andere Möglichkeiten einer Beantwortung jener Frage vorlägen. Die eine iſt die, die Ebed-Jahweſtücke entſtammten der Zeit um 560 und bezögen ſich urſprünglich auf Jojachin, ſeien dann aber ſpäter nach dieſes Königs Tode bei der Aufnahme in das Weisſagungsbuch auf den dermaligen Vertreter der Davidsdynaſtie bezogen worden, — eine Möglichkeit, der Sellin aus litterariſchen Gründen, die er im 5. Kapitel dargelegt hat, nicht zuſtimmen kann. Die andere iſt die, der Prophet habe bei ſeinen Ebedverheißungen nicht den zwiſchen 560 und 540 verſtorbenen Jojachin, ſondern „den derzeitigen Repräſentanten der Davidsfamilie",

wie immer er geheißen habe, ob Schealtiel oder Scheſchbazzar, im Auge aber derſelbe „komme für ihn nicht perſönlich, ſondern eben nur als Repräſentant der Dynaſtie, des eigentlichen Ebed-Jahwe, in Betracht". Die „gens davidica“ ſei für ihn im Einklang mit der ezechieliſchen Weisſagung der Gottesknecht geweſen. Sie habe auch in Jojachin das ganze Elend erduldet, ſie ſei auch bei ſeiner Begnadigung wieder zum Ebed berufen worden und werde in dem derzeitigen Repräſentanten die Erfüllung der großen Verheißungen erfahren. Sellin weiſt ſelbſt auf 55, 3^b ff. hin als eine Stelle, die dieſer Auffaſſung beſonders günſtig ſei. Ich geſtehe, daß ich mich bisher zu einer anderen als dieſer Möglichkeit nicht verſtehen kann, wenn nur davon abgeſehen wird, den Ebed-Jahwenamen auf die Dynaſtie als ſolche oder die gens davidica ſchlechthin (vgl. oben S. 292) zu beziehen. Nur von ihr aus läßt ſich m. E. den Ebed-Jahweſtücken im Zuſammenhang der deuterojeſajaniſchen Weisſagung vollſtändig gerecht werden und ſind Textauslegungen, wie wir ſie bei Sellin kennen lernten, unnötig. Der individuelle, perſönliche Charakter kann den einzelnen Stücken dabei ſelbſtverſtändlich ohne Schwierigkeiten gewahrt bleiben. Es iſt hier nicht der Ort, meine Meinung im Einzelnen zur Darſtellung zu bringen. Ich hoffe aber darauf anderwärts zurückkommen zu können.

Sellin ſchließt ſeine Unterſuchungen im 7. Kapitel (S. 287 ff.) mit einem ſehr inhaltreichen Abſchnitt, in dem er die religionsgeſchichtliche Bedeutung der Ebed-Jahweſtücke darzulegen ſucht. Er ſucht vor allem darzuthun, daß bei ſeiner zeitgeſchichtlichen Deutung derſelben ihr göttlicher, ewiger Inhalt nicht Schaden leide, daß ihr Wert mit Beziehung auf die neuteſtamentliche Erfüllung dadurch nicht im mindeſten verringert werde. Es findet ſich in dieſen Ausführungen ſehr viel Schönes und Lehrreiches, und ſie werden ſicher auch die gewünſchte Wirkung nicht verfehlen. Freilich ob man ſich allerſeits ſchon bald zu der zweifellos richtigen Erkenntnis führen laſſen wird, daß auch die meſſianiſche Prophetie zunächſt zeitgeſchichtlich verſtanden werden will, daß es ſich alſo auch bei dem Ebed-Jahwe nicht lediglich um eine Zukunftsgeſtalt handelt und handeln kann, das iſt eine andere Frage. Es iſt ja nicht ganz leicht, zwiſchen der zeitgeſchichtlichen Form und dem göttlichen, in der Erfüllung ſchließlich realiſierten Inhalt der Prophetie zu unterſcheiden. Aber des Verfaſſers Ausführungen ſind geeignet, zur Förderung der hierzu erforderlichen Einſicht recht erheblich beizutragen. Sie ſeien darum, wie viel oder wie wenig man auch von ſeiner Deutung der Ebed-Jahweſtücke annehmen mag, ernſteſter Beachtung nachdrücklich empfohlen.

Die Rückſicht auf den Raum verbietet uns leider, auf die beiden Studien des zweiten Bandes in gleicher Ausführlichkeit wie bisher einzugehen. Wir müſſen uns in der Hauptſache auf ein Referat beſchränken, um die Aufmerkſamkeit auf die nicht nur intereſſanten, ſondern zweifellos

auch vielfach ſehr ergebnisreichen Ausführungen zu lenken. Die erſte Studie dieſes Bandes hat, wie ſchon mitgeteilt wurde, „die Reſtauration der jüdiſchen Gemeinde in den Jahren 538—516“ zum Gegenſtande.

Das 1. Kapitel (S. 2 ff.) widmet er der Unterſuchung der aramäiſchen Quelle Ezra 4, 7—6, 15, und zwar erweiſt er m. E. mit guten Gründen die Glaubwürdigkeit des ſachlichen Inhalts zunächſt von 5, 1—6, 15, ſodann von 4, 7—23. Jener Bericht bezieht ſich auf die Vorgänge bei der Wiederaufnahme des Tempelbaus durch Serubbabel und ſetzt eine Grundſteinlegung zu dem Tempel durch Scheſchbazzar voraus; dieſer dagegen bezieht ſich auf die Störung eines Verſuchs, die Mauern Jeruſalems wieder aufzubauen, nach der erſten Heimkehr von Exulanten 537. Letztere Auffaſſung weicht von der landläufigen ab, iſt aber m. E. richtig, trotz der Schwierigkeit, die der Name Artaxerxes in 4, 8 ff. bietet. Dieſe Schwierigkeit beſeitigt Sellin, geſtützt auf Wincklers Nachweis, daß man in der jüdiſchen Überlieferung die perſiſchen Königsnamen arg durcheinander geworfen hat, in plauſibler Weiſe, in dem er annimmt, daß dort urſprünglich ein anderer perſiſcher Königsname, Cyrus oder welcher ſonſt, geſtanden habe und vom Chroniſten, deſſen Kenntnis der perſiſchen Geſchichte eine unſichere war, von v. 7 aus und unter Verkennung der wahren Bedeutung dieſes Verſes in Artaxerxes verwandelt worden ſei. Ganz originell und ſicher weiterer Erwägung wert iſt die Deutung dieſes 7. Verſes (S. 27 ff.) und die damit verbundene Auffaſſung des ganzen Abſchnittes 4, 7—6, 15. Er hält 4, 8—6, 15 als Ganzes für eine „Eingabe“, die die in v. 7 genannten Männer, genauer Ṭab'el und ſeine Genoſſen „in Übereinſtimmung mit dem (perſiſchen Beamten?) Mithredat“ (ſo faßt Sellin בִּשְׁלָם מ״ auf, vgl. S. 34) an den König Artaxerxes I. gerichtet haben, um den Mauerbau Nehemias zu hintertreiben. Es handelt ſich bei Ṭab'el und ſeinen Genoſſen um niemand anders als um die Widerſacher Nehemias, von denen wir Neh. 2, 19 f. u. ö. leſen. Sie verwendeten die alten Urkunden, die Eingabe Rechums u. ſ. w. und die ſeiner Zeit darauf erfolgte königliche Entſcheidung wie die auf die Anfrage des Tathnai ergangene Antwort des Darius, um dem Könige darzuthun, daß es zwar Gottes und des perſiſchen Königs Wille geweſen ſei, den Tempel wieder herzuſtellen, dagegen nicht auch den Wiederaufbau der Mauern zu geſtatten (S. 31). Der Satz 4, 7 ſei an ſich nur eine Art von „Kanzleivermerk“ (S. 27) und bezeichne eben das folgende als Eingabe an den König Artaxerxes. Dieſen Vermerk habe eben der Chroniſt, als er die große Eingabe in ſein Werk aufnahm, mißverſtanden und danach dann infolge ſeiner mangelhaften Geſchichtskenntnis jene Namensänderung in 4, 8 ff. vorgenommen. Vorausgeſetzt, daß dieſe Hypotheſe Sellins auf gutem Grunde ruht, wie ich allerdings glauben zu dürfen meine, ſo gewinnen wir damit wertvolle Quellen für die Vorgänge in der Zeit um 537 wie

für die Jahre 520 ff. Dann würde dadurch erwieſen ſein (was mir auch ohnehin wahrſcheinlich dünkt), daß Scheſchbazzar nicht blos den Tempelbau mit einer Grundſteinlegung wirklich begonnen, ſondern auch verſucht habe, Jeruſalem durch den Wiederaufbau der Mauer neu zu befeſtigen, und daß die Unterbrechung des Tempelbaus thatſächlich im engen kauſalen Zuſammenhang mit der obrigkeitlichen Verhinderung des Mauerbaus geſtanden hat. Was ſonſt noch an geſchichtlich beachtenswerten Schlüſſen ſich aus dem Inhalt der erſchloſſenen Quellen ergiebt, hat Sellin überſichtlich in § 4 (S. 35 ff.) zuſammengeſtellt. Ich halte es, im ganzen angeſehen, für ſehr beachtenswert.

Naturgemäß wendet ſich Sellin ſodann den wichtigen Zeugniſſen zu, welche die Bücher Haggai und Sacharja enthalten. Ich teile nur die Ergebniſſe mit, zu welchen er gelangt iſt, bemerke aber, daß ich zu einer großen Anzahl von Ausführungen, inſonderheit zu den das Sacharjabuch betreffenden, ernſtliche Fragezeichen zu ſetzen habe. Völlig irrig iſt, um wenigſtens eins anzudeuten, m. E. ſeine in den Bahnen Hoonackers ſich bewegende Auffaſſung der Nachtgeſichte Sacharjas. Ich ſehe abſolut nicht ein, wie man bei unbefangener Lektüre derſelben auf den Gedanken verfallen ſoll, die Geſichte ſeien nicht von einem einheitlichen zeitgeſchichtlichen Standorte und zwar von der Gegenwart des Propheten aus konzipiert. Der Prophet nehme vielmehr in der Vergangenheit (und zwar in einem großartigen Durcheinander der verſchiedenen Zeiten) [1]) ſeinen Standort und kleide nach Art der Apokalyptik (Verfaſſer will thatſächlich die Nachtgeſichte als zu den Anfängen oder, wie er ſagt, zu den „Vorſtufen der ſpäteren Apokalyptik" gehörig betrachten S. 88) die Geſchichte in die Form prophetiſcher Schauung ein.

Die erſte Frage, die Sellin an das Buch Haggai [2]) ſtellt, betrifft

---

1) Vgl. S. 85 ff. Sacharja ſoll in 1, 8—2, 17 ſeinen Standort im babyloniſchen Exil nehmen, und zwar vor der Stunde der Erlöſung, vor der großen Völkererſchütterung, in c. 3 in Jeruſalem, Joſua ſei ſchon heimgekehrt, aber Serubbabel werde erſt noch in der Heimat erwartet (??), in 4, 1—5. 10 b—14 ſoll der Standort zeitlich etwas ſpäter als in c. 3 liegen, wie ja auch 4, 1 andeute, hier ſei Serubbabel ſchon in Jeruſalem angekommen; dagegen in c. 5 ſtellt ſich der Prophet nach Sellin in die vorexiliſche Zeit, in eine Zeit, da die Fortſchaffung der „Gottloſigkeit" nach Babel noch bevorſtand, und endlich c. 6, 1—8 ſoll Sacharja ſeinen Standort wieder im Exil nehmen, und in ſeinen Worten ſoll das göttliche Zorngericht gemeint ſein, das über Babel hereinbrechen und die Erlöſung herbeiführen werde. Mit Hoonacker will auch er 6, 9—15 „engſtens zu den vorausgehenden Nachtgeſichten" ziehen; es ſoll „die hier dem Propheten aufgetragene ſymboliſche Handlung nicht als eine real ausgeführte, ſondern die ganze Scene" ſoll „als nur in der Viſion bezw. Audition vor ſich gegangen aufzufaſſen" ſein. Dazu kann ich nur ein ſehr ſtarkes Fragezeichen ſetzen.

2) Übrigens geſtatte ich mir bezüglich der litterargeſchichtlichen Beurteilung der Bücher Haggai und Sacharja auf meine oben angekündigte Abhandlung zu verweiſen.

das, was es über den Tempelbau ausſage. Die Antwort lautet (S. 56): „es enthalte nichts, was gegen den Bericht von Ezra 5 und 6 ſpreche, wohl aber einige Momente, die es wahrſcheinlich machten, daß der Tempelbau Serubbabels nicht der erſte Verſuch nach dem J. 586 geweſen ſei, wieder ein Heiligtum auf dem Zion zu begründen, (Hagg. 2, 4 läßt ſich in der That ſo beurteilen vgl. S. 45). Sodann hat Sellin die Vermutung zu begründen geſucht, daß die Grundſteinlegung zum Tempel durch Serubbabel nicht am 24. des 9. Monats, wie Hagg. 2, 18 nach üblicher Auffaſſung zu ſagen ſcheint, ſtattgefunden habe, ſondern am 24. des 6. Monats d. h. an dem Tage, der in der abgeriſſenen Datierung 1, 15 angegeben wird. Ich halte dieſe Vermutung für richtig [1]). — Die Antwort auf die zweite Frage, was das Haggaibuch über die Heimkehr der Juden ausſage, ſtellt feſt, daß zwar nichts Ausdrückliches über eine Heimkehr des Volks im 2. Jahre des Cyrus berichtet werde, daß es aber nicht an manchfachen Äußerungen fehle, die bezeugten, daß „ſeit und infolge der Eroberung Babylons bis zum September 520 ein großer, ja, der größte Teil des Volks bereits heimgekehrt ſei und ſich in Paläſtina wieder angeſiedelt habe".

Bei der Unterſuchung des im Sacharjabuche dargebotenen geſchichtlichen Zeugniſſes (S. 63 ff) geht Sellin von c. 7. 8 aus und ſtellt feſt, daß hier eine Heimkehr von Exulanten zweifellos vorausgeſetzt werde; es werde nicht mehr vorausgeſetzt, daß die Verwandlung der Trauer- oder Bußtage in Freudentage noch von der Erfüllung der allererſten Bedingung einer ſolchen Umwandlung, nämlich der Beendigung des Exils, abhängig ſei. Nach 8, 9. 13 ſei man auch mit dem Bau des Tempels ſchon beſchäftigt, der Grundſtein ſei ſchon gelegt. Allerdings ſei fraglich, ob letzteres im 2. Jahre des Darius oder des Cyrus ſtattgefunden habe, aber genauere Überlegung von 8, 9 ff. ergebe, daß es ſich doch wohl um das 2. Jahr des Darius handele. Die Feinde, von denen 8, 10 geredet werde, erinnerten an das in Ezra 4, 8 ff. Erzählte. Nachdem er ſodann im 2. Paragraph dieſes Kapitels (S. 71 ff.) den „Standort Sacharjas in den Nachtgeſichten" in der oben angedeuteten, mir durchaus irrig erſcheinenden Weiſe unterſucht und feſtzulegen geſucht hat, führt er in § 3 (S. 95 ff.) die Ergebniſſe auf, die ſich nach ſeiner Anſicht aus den Nachtgeſichten für die Geſchichte herausſtellen. Er findet in denſelben ein indirektes Zeugnis für eine Heimkehr im Jahre 538 (gegen Koſters' Hypotheſe), nicht minder aber auch einen Beweis dafür, daß die chroniſtiſche Darſtellung von der Heimkehr in jenem Jahre in numeriſcher Beziehung unhiſtoriſch ſei. Die Rückkehr ſei nicht mit einem Male, ſondern etappenweiſe erfolgt; es ließen ſich noch drei Karawanen unterſcheiden, die erſte, mit der auch der Prieſter Joſua, und wohl auch der Prophet Sacharja

1) Vgl. auch hierzu meine angekündigte Arbeit.

ſchon, heimgekehrt ſei, die des Chelbai und die des Serubbabel (?), letztere im Jahre 520 oder kurz vor demſelben, nur ſei zweifelhaft, innerhalb welcher Zeiträume dieſe Heimzüge erfolgt ſeien. Es ergebe ſich ſo auch, daß Scheſchbazzar [1]) und Serubbabel [2]) nicht identiſch ſein könnten. Sodann ergebe ſich auch, daß man nicht nur nach der erſten Heimkehr von Exulanten auf Grund der vom Perſerkönige erhaltenen Konzeſſion alsbald den Wiederaufbau des Tempels ins Auge gefaßt habe, ſondern auch an den Neubau Jeruſalems gegangen ſei und ſchon daran gedacht habe, die Mauer wieder herzuſtellen, daß man aber bald erkannt habe, der Mauerbau ſei wider Gottes Willen. Letzteres ſoll ſich aus 2,5—9 ergeben, dieſer Abſchnitt alſo ein indirektes Zeugnis für die Hiſtorizität des Berichts in Ezra 4, 8 ſein (S. 102). Eine direkte Beſtätigung der Grundſteinlegung zum Tempelbau durch Scheſchbazzar (vgl. Ezra 5, 14—16) findet Sellin allerdings in den Nachtgeſichten nicht, wohl aber findet er dieſelbe indirekt durch 1, 16 beſtätigt (S. 103.) Freilich ſind all' die angegebenen Schlüſſe in der Hauptſache nur gewährleiſtet durch die anfechtbare allgemeine zeitgeſchichtliche Beurteilung der Nachtgeſichte. Ich kann Sellin hier nicht folgen, will aber damit nicht ſagen, daß auch in dieſem Kapitel nicht manche Ausführungen lehrreich und beachtenswert ſind. Dazu bin ich aber auch überzeugt, daß, ſelbſt wenn man die Nachtgeſichte auch nicht in der von Sellin vorgetragenen Weiſe zu deuten vermag, man nicht ohne weiteres zu befürchten braucht, ſich Koſters Hypotheſe unterwerfen zu müſſen (vgl. S. 71).

Im nächſten (4.) Kapitel (S. 104 ff.) ſucht Sellin nachzuweiſen, daß auch die Liſte in Neh. 7 und Ezra 2 ſeiner Auffaſſung von der jüdiſchen Reſtauration d. h. von der Entſtehung der jüdiſchen Gemeinde durch wiederholt bis etwa 520 in Jeruſalem eintreffende neue Karawanen Heimkehrender beſtätigend zur Seite ſtänden. So ſtarke Bedenken mich beſchleichen gegenüber manchen Gedankengängen auch dieſes Abſchnitts (z. B. S. 111 f.), ſo gewiß ſcheint mir Sellin im Rechte zu ſein,

---

1) Auf die Möglichkeit einer Identität dieſes Mannes mit dem alten Könige Jojachin iſt Sellin auch in dieſem zweiten Bande S. 36 (Fußnote) noch einmal zurückgekommen, für mich auch hier nicht überzeugend.

2) Sellins Anſicht, daß Serubbabel erſt kurz vor dem Auftreten Haggais und Sacharjas aus dem Oſten nach Judäa gekommen ſei (vgl. die Anm. 1) oben S. 326), halte ich nicht für erwieſen. Die Exegeſe von Sach. 3, 8 b, auf die ſie ſich hauptſächlich ſtützt, iſt unhaltbar. Wie ſollte ein Leſer der Nachtgeſichte, die Sacharja doch alle am 24. Tage des 11. Monats des 2. Jahres des Darius empfangen haben ſoll, imſtande ſein, zu verſtehen, daß 3, 8 der Serubbabel noch nicht in Jeruſalem war, daß er aber in c. 4 ſchon dawar und erſt recht in 6, 12? Und dazu vermochte ihn ja Haggai ſchon früher anzureden. Ich fürchte, der Prophet iſt, wenn er ſeine Nachtgeſichte ſo, wie Sellin meint, geſchichtlich verſtanden wiſſen wollte, ſchon von den erſten Leſern nicht mehr verſtanden worden. Die Exegeſe Sellins iſt wieder zu ſehr beherrſcht von dem ins Auge gefaßten Ziel der Argumentation.

wenn er behauptet, die Liſte ſage an ſich „kein Wort davon, daß das Volk als ſolches im 2. Jahre des Cyrus heimgekehrt ſei", denn der Schein, daß dies der Fall ſei, wird thatſächlich nur durch die chroniſtiſche Geſchichtsvorſtellung und Darſtellung erweckt. Aber ob nun Sellins Vorſtellung von der Entſtehung der Liſte aus einer Art Melderegiſter, das in Jeruſalem an amtlicher Stelle eingerichtet war und in das nach perſönlicher Legitimation die aus dem Exil nach und nach Heimkehrenden eingetragen wurden (vgl. S. 108 f. 112), den Thatſachen entſpricht, davon bin ich bisher noch nicht überzeugt. Dagegen dünkt es auch mir wie Sellin wahrſcheinlich, daß die Liſte wirklich aus der Anfangszeit der Reſtauration ſtammt. Denn daß Serubbabel und Joſua an ihrer Spitze ſtehen, braucht nicht urſprünglich zu ſein, kann vielmehr zur chroniſtiſchen Redaktionsarbeit gehören.

Im 5. Kapitel (S. 115 ff.) befrägt Sellin das Zeugnis der Memoiren Nehemias und Ezras. Vor allem richtet ſich ſeine Argumentation gegen Koſters, dem er allerdings darin zuſtimmt, daß Ezra erſt nach Nehemia nach Jeruſalem gekommen ſei(?). Die Frage, ob „Nehemia und nach ihm Ezra bereits ein aus Babylon heimgekehrtes Volksgros in Jeruſalem vorgefunden" hätten (S. 116), beantwortet er im Gegenſatz zu Koſters bejahend. Die Argumente, die Koſters aus Neh. 1, 2 f. und v. 5—11 [a], wie aus dem ganzen erſten Teil 1, 1—7, 5 für ſein Urteil, Nehemia habe von in früherer Zeit heimgekehrten Exulanten nichts gewußt, entnommen hat, widerlegt Sellin, wie ich meine, in durchſchlagender Weiſe (S. 116—119). Ebenſo iſt er im Rechte, wenn er zwei indirekte Argumente aus den Nehemiamemoiren gegen Koſters geltend macht, indem er einmal darauf hinweiſt (S. 119), Nehemia habe „eine vollſtändig organiſierte Gemeinde mit Hohem Prieſter, Vorſtehern u. ſ. w. in Jeruſalem angetroffen und Zuſtände, wie ſie geradezu undenkbar ſeien, wenn nicht dem einſtmals zurückgebliebenen niederen Volke ein neuer Lebensſtrom durch aus Babylon Heimgekehrte zugeführt" worden ſei. Die Ausflucht, es möchten Rückwanderungen aus Ägypten oder auch anderen Ländern ſtattgefunden haben, während die litterariſch einzig bezeugte aus Babylonien beiſeite geſchoben wird, charakeriſiert er m. E. mit Recht als die Frucht einer Kritik, die eben negieren will. Als zweites indirektes Argument verwertet er, auch wohl nicht mit Unrecht, die Thatſache der zahlreichen Ehen mit nichtjüdiſchen Weibern, die Nehemia vorgefunden hat. Er meint, dies ließe ſich befriedigend nur durch die Annahme erklären, daß 538 in überwiegender Anzahl Männer heimgekehrt ſeien und ſich infolgedeſſen hernach „ein numeriſches Mißverhältnis der beiden Geſchlechter ergeben" habe; das habe dann zu den Miſchehen geführt (vgl. S. 120 mit 107). — Auch die Ezramemoiren (S. 120 ff.) beweiſen, wie Sellin zeigt, daß längſt eine organiſierte Gemeinde in Jeruſalem und Juda vorhanden war. Zwei Stellen macht er als

Argumente für die Behauptung geltend, dieſe Gemeinde habe zum größten Teile aus heimgekehrten Exulanten beſtanden, Ezra 9, 4 und v. 8 ff. (S. 122 f.), m. E. mit Recht. Allerdings, daß das Gebet Ezras „ein vorzüglicher Beweis“ für Sellins „Auffaſſung von der mit dem Jahre 538 begonnenen allmählichen Rückwanderung der Juden aus Babylon“ ſei (S. 124), vermag ich nicht ohne weiteres einzuſehen.

Eine beſonders bedeutſame Quelle unſerer Kenntnis der Verhältniſſe in der neubegründeten Gemeinde vor 520 findet Sellin in dem Buche des ſog. Tritojeſaja d. h. in Jeſ. 56—66 (S. 124 ff. Kap. VI). Er hält es für unbedingt ſichergeſtellt, daß mit Duhm u. a. dieſe Kapitel nachexiliſcher Herkunft ſeien, nur glaubt er, es ſei ebenſo gewiß, daß Duhm und die ſeiner Meinung gefolgt ſind nicht im Rechte ſeien, wenn ſie das tritojeſajaniſche Buch aus der Zeit kurz vor Nehemias und Ezras Reform herleiteten. Ich mache ausdrücklich auf die Ausführungen (S. 143 ff.) aufmerkſam, in denen er die Gründe, welche gegen Duhms Anſicht ſprechen, auseinanderſetzt. Die beachtenswerten Hauptgründe ſind das Fehlen jeglicher Bezugnahme auf die Miſchehen, gegen die jene Männer im Einklang mit der Prophetie Maleachis ſo energiſch einſchritten, und die Thatſache, daß es keine Stelle gebe, wo das Vorhandenſein des Tempels wirklich vorausgeſetzt werde. Auch ſuche man vergeblich nach Hinweiſen auf ſolchen kultiſchen Unfug, wie der war, gegen den Maleachi ſeine Stimme erheben mußte. Sellin meint, auch die allgemeine, an Verzweiflung ſtreifende Grundſtimmung, die aus Jeſ. 56 ff. ſpreche, entſpreche durchaus den Erfahrungen, die die neue Gemeinde vor 520 machen mußte. In den gottloſen Gegnern der Frommen, von denen jene Kapitel redeten, erblickt er die Samaritaner; er ſieht alſo dies Buch (beſonders 66, 1 ff.) in ſachlichem Einklang mit dem Inhalt von Ezra 4, 1 ff. Nur 56, 1—9 ſtammt nach ihm noch aus dem Jahre 537, alle übrigen Stücke ſetzten die durch die Intriguen der Samaritaner bewirkte Verhinderung des Mauerbaus und ihre Folgen voraus. Tritojeſaja, in dem er wirklich (im Anſchluß an Littmann) eine individuelle Perſönlichkeit erblickt, iſt ſ. M. n. ein Vorläufer Haggais und Sacharjas, und die Frage, in welchem Verhältnis Tritojeſaja und Deuterojeſaja zu einander zu denken ſind, iſt er geneigt mit ihrer Identifikation zu beantworten. Wie in letzterem Punkte glaube ich auch zu manchen einzelnen Ausführungen dem Verfaſſer zuſtimmen zu können, aber ich habe gegen anderes Bedenken. Ich kann hier darauf nicht mehr eingehen. Nur eins möchte ich nicht unausgeſprochen laſſen. Es ſcheint mir, als ſtänden wir am Ende von Jeſ. 65 am wirklichen Abſchluß all der Gedankengänge, die in den vorausgehenden Kapiteln angeſponnen ſind (ohne zugleich alle vorhergehenden Stücke ohne weiteres von derſelben Hand herleiten zu wollen); es ſei daher c. 66 für ſich zu beurteilen und ſein zeitgeſchichtlicher Inhalt dürfe nicht in

dem geläufig gewordenen Umfange verwertet werden zur Beſtimmung des zeitlichen Hintergrundes für die vorausgehenden Stücke. Bisher halte ich es noch für fraglich, ob man von dieſen allein aus wirklich genötigt iſt, an ihre Herkunft aus nachexiliſcher Zeit zu glauben [1]).

Im 7. Kapitel (S. 153 ff.) wendet Sellin ſeine Aufmerkſamkeit dem Chroniſten zu und unterſucht ſeine Darſtellung der Geſchichte der Reſtauration der jüdiſchen Gemeinde auf ihren geſchichtlichen Wert hin. Das Ergebnis, zu dem er gelangt und dem ich zuſtimmen muß [2]), iſt dies. Einen wirklichen geſchichtlichen Fehler hat der Chroniſt dadurch begangen, daß er Scheſchbazzar und Serubbabel identifizierte, aber daß er dies that, daran iſt er wahrſcheinlich nicht ſelbſt ſchuld, ſondern er ließ ſich darin wohl nur von einer ſchon vor ihm irgendwann aufgekommenen irrigen, aber in ihrer Entſtehung wohl begreiflichen Geſchichtsvorſtellung leiten. Abſichtlich, ſagt Sellin m. E. mit Recht, hat der Chroniſt die wirkliche Geſchichte nicht gefälſcht (S. 157 f.).

Im letzten (8.) Kapitel (S. 159 ff.) der zweiten Studie faßt Sellin die Ergebniſſe aller einzelnen Unterſuchungen für unſere Kenntnis der wirklichen Geſchichte der Entſtehung der jüdiſchen Gemeinde überſichtlich zuſammen. Zunächſt ruft er dem Leſer die Ergebniſſe ſeiner litterarkritiſchen Unterſuchung der Quellen ins Gedächtnis und läßt darauf die geſchichtlichen Daten folgen, die auf Grund ſeiner litterarhiſtoriſchen Beurteilung der Quellen von ihm gefunden wurden. Man leſe die Darſtellung S. 160—162; ich glaube, man wird zugeben, ſelbſt dann, wenn man zu Sellins früheren Einzelausführungen manches Fragezeichen zu machen hatte, daß die Vorſtellung von dem Gange der Dinge zwiſchen 538 und 516, die hier mitgeteilt wird, im großen und ganzen eine ſolche iſt, die der geſchichtlichen Wirklichkeit, wenn auch nicht ganz entſprechen, ſo doch ſehr nahe kommen dürfte. Sicher hat ſich, wie ſich auch die Forſchung in Zukunft zu ſeinen einzelnen Urteilen ſtellen wird, Sellin um die Aufhellung jener „wichtigen, bis jetzt in vielfaches Dunkel gehüllten Periode der jüdiſchen Geſchichte“ bleibende Verdienſte erworben.

Die dritte Studie (S. 163 ff.) iſt der Frage nach „dem Schickſal Serubbabels“ gewidmet. Die Theſe, eine Erhebung Serubbabels zum Könige habe wirklich ſtattgefunden, habe aber mit einer verhängnisvollen Kataſtrophe geendet, die Sellin in ſeinem Buche „Serubbabel“ zu begründen verſucht hatte, hält er auch jetzt noch aufrecht. Nur das Wie der Kataſtrophe ſei, ſagt er, infolge ſeiner neuen Unterſuchungen und ihrer Ergebniſſe zweifelhaft geworden, es müßten dafür mehrere Möglichkeiten

1) Vgl. meine Anzeige der Schrift von E. Littmann, Über die Abfaſſungszeit des Tritojeſaja, in der „Deutſchen Litteraturzeitung“ 1900 Nr. 42 (13. Okt.)

2) Vgl. meine oben angekündigte Abhandlung.

zugelaſſen werden (S. 163). Die neue Unterſuchung führt er in drei Richtungen. Zunächſt will er die „Gründe“ nachweiſen, die „zwingend auf eine Erhebung Serubbabels“ hinweiſen, ſodann diejenigen „Momente“ aufzeigen, die „auf einen vorausgegangenen Sturz desſelben zurückſchließen laſſen“, und endlich „die unmittelbaren Zeugniſſe“ zu Worte kommen laſſen, welche „wir noch für Erhebung und Sturz des Statthalters beſitzen“.

Im 1. Kapitel (S. 164ff.) geht er alſo den Gründen nach, die den Schluß auf ein wirkliches Königtum nahe legen ſollen. Er findet dieſelben in der im Zeitalter Serubbabels beſonders ſtark aufflammenden und perſönlich unmittelbar an Serubbabel anknüpfenden meſſianiſchen Hoffnung. Er geht von Haggai und Sacharja aus. Mit Recht legt er Gewicht auf die Thatſache, daß dieſe Propheten unzweifelhaft den Anbruch der meſſianiſchen Zeit gekommen glaubten und in Serubbabel den Erben Davids erblickten, in dem die meſſianiſche Erwartung ihre Erfüllung finden würde. Es kann auch richtig ſein, wenn Sellin behauptet, die beiden Propheten hätten mit ihren Gedanken und Hoffnungen in Bezug auf Serubbabel nicht allein geſtanden, ſie hätten darin vielmehr „eine breite Strömung im Volke hinter ſich“ gehabt (S. 172). Indes, es iſt doch nicht ſo ſicher, daß die prophetiſchen Gedanken und Äußerungen, wie wir ſie bei Haggai, zumal aber bei Sacharja leſen, „früher oder ſpäter auch Thatſachen zeitigen mußten“ (S. 167). Natürlich die Möglichkeit, daß dies geſchah, will ich damit nicht leugnen, aber von da bis zu dem Schluſſe, es ſei wirklich geſchehen, iſt doch noch ein ziemlich weiter Weg. Dem abgeriſſenen Worte Sach. 4, 6 ließe ſich freilich allenfalls entnehmen, Serubbabel habe daran gedacht, mit eigener Kraft oder Gewalt das Ziel zu erreichen, das ihm, dem Davidserben, naturgemäß, aber auch vielleicht infolge der Kundgebungen ſeiner prophetiſchen Zeitgenoſſen, vorſchweben mochte, denn daß dies Wort nicht oder doch nicht in erſter Linie mit dem Tempelbau in Verbindung ſteht, das iſt mir mindeſtens ſehr wahrſcheinlich. Es zeigt dann aber zugleich auch, daß der Prophet Sacharja nicht blos „an ein ſtill ſich vollziehendes Gelingen“ (S. 168) gedacht, ſondern daß er den Serubbabel ganz energiſch vor übereilten Schritten gewarnt hat. Und das ſtände auch durchaus im Einklang mit dem Geiſte der geſamten (allerdings zeitgeſchichtlich anders, als von Sellin geſchehen iſt, zu orientierenden) Prophetie des Sacharja, wie ja ganz beſonders auch 2, 5ff. zeigt. Freilich, ob ſich Serubbabel hat warnen laſſen, das iſt eine andere Frage, deren Bejahung oder Verneinung eben unmöglich iſt. Sellin kommt ſelbſt auch zu dem Schluß, wenn eine Erhebung Serubbabels ſtattgefunden habe, ſo könne dieſelbe erſt „nach dem Abſchluß unſeres Sacharjabuches c. 1—8 d. h. nach dem Jahre 518“ eingetreten ſein. Dem möglichen Einwurf, Haggai und Sacharja könnten „vereinzelte

Schwärmer" geweſen ſein ohne zu Thaten antreibenden Einfluß auf das Volk und Serubbabel (S. 171) ſucht Sellin durch den Nachweis zu begegnen, daß die meſſianiſche Erwartung in jener Zeit beſonders lebendig geweſen ſei, ja, er nennt den Zeitraum zwiſchen 540 und 518 geradezu eine „Epoche der meſſianiſchen Erwartung *κατ. ἐξ.*" An ſich hat er damit gewiß nicht unrecht, aber es iſt mir unmöglich, ihm zum Zwecke dieſes Nachweiſes auf den gefährlichen Boden der Volzſchen Urteile über die meſſianiſchen Stücke in den Büchern vorexiliſcher Propheten zu folgen (S. 172 ff.). Natürlich kann ich jetzt darauf nicht weiter eingehen; ich kann nur der Überzeugung Ausdruck geben, daß ſich dieſer Radikalismus, dem auch Sellin verfallen iſt, in der Zukunft als Irrtum erweiſen wird. Im ganzen kann ich alſo mit meiner Zuſtimmung bei den Ausführungen dieſes Kapitels mit anderen nicht über den, von Sellin ſelbſt (S. 167) bezeichneten Punkt hinausgehen. Jeder weitere Schritt darüber hinaus erſcheint mir lediglich in der Luft ſchwebende Hypotheſe zu ſein.

Im 2. Kapitel (S. 178 ff.) erklärt Sellin zunächſt, daß es keine direkte Nachricht von einer Erhebung und einem Sturze Serubbabels gebe. Aber er glaubt, es ſeien noch genug Daten vorhanden, die direkt oder indirekt dafür Zeugnis abzulegen vermöchten. Zunächſt ſagt er, im Jahre 516 nach der Vollendung des Tempelbaus ſei „der kritiſche Moment" eingetreten, wo es für die berufenen Perſönlichkeiten nahe lag, „dem Kommen des Reiches Gottes durch eigene Mittel nachzuhelfen", da es von ſelbſt nicht kommen zu wollen ſchien, und „das erſte und nächſtliegende Mittel ſei eben die Annahme des Königstitels ſeitens Serubbabels" geweſen. Dem Einwande, ein ſolches Vorgehen Serubbabels auch nach 516 ſei einfach „Wahnwitz" geweſen, begegnet er mit dem an ſich zweifellos richtigen Hinweis auf die „altteſtamentliche Glaubenskraft", indem er dabei zugleich an Jeſaja im Jahre 701, an Joſia im Jahre 609 (Druckfehler 606) und an die überſchwänglichen Erwartungen eines Deuterojeſaja erinnert. Auch laſſe die politiſche Lage des perſiſchen Reichs in der Zeit nach 516, während der Skythenkämpfe, es wohl begreiflich erſcheinen, wenn Vaſallen an eine Befreiung vom perſiſchen Joche gedacht hätten, im übrigen aber ſei wohl anzunehmen, daß Serubbabels Erhebung ſich zunächſt nur auf die auch dem Bedürfniſſe des Volks genügende Annahme des Königstitels beſchränkt habe und ohne allen Gebrauch bewaffneter Macht erfolgt ſei. Natürlich habe hernach aber der perſiſche Oberherr, ſobald er Kenntnis von dem Vorgekommenen erhielt, was nicht alsbald geſchehen zu ſein brauche, ſich nicht mit einer bloßen Abſetzung des Rebellen von der Statthalterwürde begnügt; die Strafe ſei nach perſiſcher Gewohnheit ſicher eine ſehr viel härtere geweſen.

Das ſind alles Erwägungen, die geſchichtlichen Thatſachen entſprechen

können. Aber beweiſen können ſie um ihres lediglich hypothetiſchen Charakters willen gar nichts. Nicht viel anders kann ich trotz aller Anerkennung, die ich einzelnen Ausführungen zuteil werden laſſen muß, die Umſtände beurteilen, aus denen Sellin den Rückſchluß auf einen gewaltſamen Sturz Serubbabels entnehmen zu dürfen meint. Zuerſt weiſt er auf die allerdings auffällige Thatſache hin, daß hernach von Statthaltern Judas davidiſcher Herkunft nicht mehr die Rede und die davidiſche „Familie, an die ſich um 520 alle Hoffnungen des Volkes klammerten, um 440 zu vollſtändiger Bedeutungsloſigkeit herabgeſunken ſei“. Gewiß iſt das richtig. Aber muß daraus auf einen Sturz Serubbabels in dem Sinne, wie Sellin davon redet, und weiter rückwärts auf ein wirkliches Königtum Serubbabels zurückgeſchloſſen werden? Ich meine nicht. Das wird man zugeben können oder gar müſſen, daß die perſiſche Regierung vielleicht aus eigener Erwägung mit Rückſicht auf die ihr bekannt gewordene prophetiſche, meſſianiſche Strömung in der jüdiſchen Gemeinde, vielleicht aber auch veranlaßt durch die Intriguen der (ſamaritaniſchen) Feinde der Juden es für politiſch ratſamer erachtete, Serubbabel das Amt des Statthalters zu nehmen oder dasſelbe nach ihm nicht mit einem ſeiner Nachkommen wieder zu beſetzen, um allen Eventualitäten vorzubeugen. Aber zu einem weiteren Rückſchluß ſind wir m. E. nicht berechtigt [1]). Sodann meint Sellin, der troſtloſe Zuſtand, in dem Nehemia und Ezra die Gemeinde und den Tempel antrafen und den wir auch aus Maleachi ſehr deutlich kennen lernen, erkläre ſich am beſten als Folge des Scheiterns einer zu hoch geflogenen Erwartung (S. 181), „ein Hieb“ müſſe den Baum in die Wurzel getroffen haben, der all die friſchen Triebe, die wir in der Zeit Haggais und Sacharjas ſich anſetzen ſähen, verdorren machte (S. 182). Und welcher Art dieſer „Hieb“ geweſen ſei, das feſtzuſtellen, dazu glaubt er einen Wink in der Verdächtigung finden zu dürfen, womit Sanballat den Nehemia bedachte, vgl. Neh. 6, 6 f. mit 2, 19. Der jüdiſche Statthalter habe „ein für allemal unter dem Verdachte der Neigung geſtanden, ſich zum Könige ausrufen zu laſſen“. Und dieſer Verdacht könne nur „einer That des Davididen, den, wie wir gefunden, Propheten und Volk zu einem ſolchen Schritte drängten“, ſeine Entſtehung verdankt haben. Daß dem ſo ſei, beſtätige das Schweigen Maleachis über einen zu erwartenden Davidſproſſen. Von der Richtigkeit dieſer Argumentation kann ich mich auch nicht überzeugen, wenigſtens beweiſt ſie nicht notwendig das, worauf Sellin zurückſchließen will. Übrigens ſcheint mir der Einwurf, den Nikel aus Ezra 9, 7 ff. gegen Sellin erhoben hat (S. 183), doch nicht ſo leicht abgethan werden zu können, wie Sellin

1) Ich habe aber auch noch einen anderen ſehr triftigen Grund zur Verfügung. Ich verweiſe jedoch dazu auf meine oben angekündigte Abhandlung.

meint. Endlich ſoll „die Einführung des Prieſterkodex als eines allgemein gültigen Volksgeſetzes beweiſen, daß die meſſianiſche Hoffnung zuvor mit Stumpf und Stiel ausgerottet“ geweſen ſein müſſe. Neben dem gefürſteten Hohenprieſter habe ein Meſſias aus Davids Haus keinen Raum mehr. Man wird ja wohl zugeben müſſen, daß dies Urteil nicht ganz unrichtig iſt; die meſſianiſche Erwartung wie Davids Nachkommenſchaft war zur Zeit Ezras und Nehemias anſcheinend wirklich ſtark in den Hintergrund getreten. Aber ſollten die prieſterliche Geſetzgebung und die Bedeutung, die in ihr dem Hohenprieſter beigelegt wird, wirklich den Gedanken an einen Meſſias aus Davids Hauſe vollſtändig ausſchließen? Wenn ich an Ez. 40—48 im Verhältnis zu den Verheißungen des „Jahweknechts David“ in c. 34 ff., auch an Moſes neben Ahron oder Joſua neben Eleazar in der prieſterlichen Schrift denke, ſo wird es mir ſehr ſchwer, jene Frage zu bejahen. Die Art, wie Sellin das Gegenargument, das Nikel aus der fortdauernden Geltung der alten Prophetenſchriften entnommen hat, als irrelevant zu erweiſen ſucht, iſt auch nicht geeignet, mir dasſelbe wirklich als ungewichtig zu erweiſen. Es ſcheint mir doch ein ſehr anfechtbares Urteil zu ſein, wenn Sellin meint, „die meſſianiſchen Stellen in den prophetiſchen Schriften“ ſeien bis in die makkabäiſche Ära hinab „nur als Antiquitäten mitgeführt“ worden und hätten erſt in dieſer Ära „eine neue Auferſtehung“ gefeiert, „nun freilich vollſtändig umgedeutet, nicht mehr auf einen davidiſchen Zeitgenoſſen bezogen, ſondern auf den, der da kommen ſollte“. Ob nicht ſchon das Werk des Chroniſten, um eins zu erwähnen (vgl. 1 Chron. 17, auch 2 Chron. 6. 7), Einſpruch gegen den erſten Teil dieſes Urteils einlegt? Ich finde außerdem auch die Geſchichte der Entſtehung der Pſalmenſammlungen nicht im Einklang damit. Und wenn Sellin zuletzt auch noch das Verſchwinden der Prophetie oder ihr Zurücktreten hinter Prieſterſtand und Weisheitslehre geltend macht (S. 185), indem er erklärt, dies ſei nur von der Vorausſetzung aus genügend zu begreifen, daß die Prophetie, eben weil ſie ſich in der Anfangszeit nach dem Exil „mit der meſſianiſchen Hoffnung alliiert hatte, mit dem Bankerott dieſer Hoffnung in den Tagen Serubbabels ſelbſt auch Bankerott gemacht habe, ſo kann ich ihm auch hier nicht folgen. Der Rückſchluß ſcheint mir thatſächlich ungerechtfertigt zu ſein. Auf eine nähere Begründung des Widerſpruchs muß ich jetzt verzichten.

Im 3. und letzten Kapitel (S. 187 ff.), dem, abgeſehen von einem Nachtrag, nur noch ein abſchließender Rückblick auf das ganze Werk folgt (S. 196 f.), weiſt Sellin noch auf eine Reihe von Pſalmen hin, die er als „unmittelbare Zeugniſſe für Erhebung und Sturz Serubbabels“ bezeichnen zu dürfen meint. Es ſind die Pſalmen 132; 20; 21; 61; 63; wahrſcheinlich auch 45 und 72; er ſagt, dieſe Lieder könnten kaum anders als aus der Zeit Serubbabels ſtammen und bewieſen, daß

derſelbe die Krone wirklich getragen habe. Die Zuverſichtlichkeit dieſer Auffaſſung ſcheint mir exegetiſch ebenſo wenig begründet zu ſein, wie die äußerſt kühne Äußerung (S. 191), „in allen ſogenannten Königspſalmen handle es ſich um einen nachexiliſchen König“. „Ein beſonders wichtiges Zeugnis für einen Sturz Serubbabels als Folge ſeiner Erhebung“ findet er wie in ſeinem „Serubb.“, ſo auch jetzt noch in dem aus zwei Liedern beſtehenden Pſ. 89. Im Gegenſatz zu Duhm ſucht er zu erweiſen, daß die erſte Hälfte des Liedes aus Serubbabels glücklicher Zeit ſtamme, während die zweite Hälfte nach ſeinem Sturze, etwa um 500, gedichtet ſein ſoll. Wenn Sellin in dieſem Kapitel überhaupt etwas erwieſen hat, ſo iſt es m. E. nur die Möglichkeit, bei gutem Willen die beſprochenen Lieder zeitgeſchichtlich ſo, wie er thut, zu verſtehen; daß ſie ſo verſtanden werden müſſen, das zu beweiſen, iſt ihm, wie ich überzeugt bin, nicht gelungen.

Ich ſchließe damit dieſe Beſprechung, deren Länge durch die Wichtigkeit des angezeigten Werkes entſchuldigt werden mag. Hoffentlich regt ſie manchen Leſer dazu an, dem Werke ſelbſt eingehende Aufmerkſamkeit zu widmen. Löſt es auch, wie ich überzeugt bin, die Fragen, die es behandelt, nicht nach allen Seiten hin befriedigend und endgültig, wird manches Urteil, das man in ihm lieſt, ſich im Laufe der Weiterforſchung auch eine Korrektur gefallen laſſen müſſen, das eine möchte ich hier zum Schluſſe noch einmal nachdrücklich ausſprechen, die große und mit gewaltigen Schwierigkeiten ringende Arbeit des Verfaſſers iſt überall, auch da, wo man ihr nicht zuſtimmen kann, anregend und förderlich. Wie weit ich wünſche, daß die von ihm erzielten Ergebniſſe ſiegreich durchdringen mögen, hat meine Beſprechung hoffentlich ziemlich deutlich dargethan. Freilich bis das geſchieht, wird es noch manchen harten kritiſchen Kampf durchzuführen gelten. Ich ſcheide vorläufig von dem Buche mit aufrichtigem Danke für die große Fülle von Belehrung und Anregung, die es mir geboten hat und auch für meine eigene Arbeit weiterhin bieten wird.

Halle a. S., Juni 1901. **J. W. Rothſtein.**

2.

Luthers Theologie in ihrer geſchichtlichen Entwickelung und ihrem inneren Zuſammenhange dargeſtellt von Dr. **Julius Köſtlin,** Prof. und Oberkonſiſtorialrat in Halle. Zweite, vollſtändig neu bearbeitete Auflage. Stuttgart, J. F. Steinkopf, 1901. Bd. I: V u. 495 S. Bd. II: 366 S.

Als „vollſtändig neu bearbeitet“ habe ich dieſes Buch heute anzuzeigen. Als ich es im Jahre 1863 zum erſten Male herausgab, war es aus Lutherſtudien hervorgegangen, die ich in dieſer Ausdehnung ſoeben erſt gemacht hatte; denn vorher hatte ich nur Luthers Lehre von der Taufe in dem Schriftchen vom Jahre 1853 behandelt; zur Bearbeitung der geſamten Theologie Luthers war ich erſt ſpäter veranlaßt worden durch den angelegentlichen Wunſch meines Freundes, des Verlegers Fr. Steinkopf, der auch jetzt in ſeinem hohen Alter mich, den Hochbejahrten, noch zur Neuherausgabe des Buches aufgefordert hat. Daß ich zu einer ganz neuen Bearbeitung durch beſondere, ausdrücklich auf mein Buch bezügliche Bemerkungen oder Berichtigungen anderer Theologen oder Hiſtoriker beſtimmt worden wäre, kann ich nicht ſagen. Denn ſo viel dieſes auch benutzt und angeführt worden iſt, ſo wenig ſind mir doch hierbei beſondere berichtigende Bemerkungen zu teil geworden. Eine einzige, die mir der treffliche, längſt verſtorbene Lutherforſcher Guſtav Plitt machte, erſchreckte mich: nämlich die, daß ich Luthers merkwürdige, ſchon ſcharf auch gegen Erasmus ſich wendende, 1860 von Schneider wieder herausgegebene Doktorrede vom Jahre 1512 ganz unbeachtet gelaſſen hätte (Plitt in der Zeitſchr. v. Guericke & Delitzſch 1865, S. 350, auch noch in ſeiner Einleitung in die Auguſtana 1867, Bd. I, S. 46ff.); ich hatte ſie allerdings ganz überſehen (was ich nur mit meiner 1860 erfolgten Überſiedelung von Göttingen nach Breslau entſchuldigen konnte), laſſe ſie jedoch auch jetzt unerwähnt, weil ich ſeither gefunden habe, daß ſie von Luther nicht zu ſeiner eigenen Doktorpromotion, ſondern im Jahre 1537 für Petrus Palladius verfaßt worden iſt (vgl. m. Martin Luther, Bd. II, S. 419). Die allgemeinen und ſpeziellen Erörterungen aber, welche über Luthers Lehre und ihre Hauptpunkte ſeither und namentlich ſeit dem Lutherjahr 1883 erſchienen ſind, mußten natürlich auch meine Aufmerkſamkeit auf gar vieles richten, was ich erſt noch genauer zu unterſuchen und feſtzuſtellen hatte. Ferner iſt ja eine Reihe höchſt wichtiger ſchriftlicher Aufzeichnungen von Vorträgen Luthers, vorzüglich aus ſeiner erſten Zeit, ſeither erſt an den Tag und zum Abdruck gekommen; die

neue, Weimariſche, Ausgabe der Werke Luthers, in welcher dieſe uns vorliegen, hat auch durch ihre eigenen Einleitungen vielfach neues Licht auf die von ihr mitgeteilten Schriften überhaupt geworfen. Leider iſt dieſelbe noch nicht zur Aufnahme der Nachſchriften von Luthers erſten Vorleſungen über die Briefe an die Römer, die Hebräer und Titus (v. J. 1515 ff.) fortgeſchritten, welche neuerdings in Rom gefunden und bereits von zuverläſſiger Hand zum Zweck der Veröffentlichung kopiert worden ſind; ich konnte daher dieſe noch nicht benutzen; doch hat der mit ihnen bereits bekannte Herr Prof. D. Joh. Ficker in Straßburg mir die ſehr dankenswerte Erklärung gegeben, daß ihm darin „prinzipiell nichts weſentlich anderes ausgeſprochen zu ſein ſcheine, als was uns namentlich in den Pſalmen (Weim. Ausg. Bd. III, IV) entgegentritt, nur daß die Accente jetzt ſchon ſchärfer ſeien, und daß, ſchon infolge der Nötigung des kommentierten Textes, viel häufiger die zentralen Gedanken durchſchlagen". Nebenbei kann ich hier, der Weimarer Ausgabe gedenkend, den Ausdruck der Hoffnung nicht zurückhalten, dieſe werde künftig auch richtig von den Theologen und Hiſtorikern benutzt werden und es werden nicht mehr ſo unerhörte Dinge vorkommen wie das, daß angeſehene gelehrte Theologen den großen Katechismus Luthers fort und fort in der lateiniſchen Überſetzung ſtatt nach Luthers Text anführten und einer (den ich auch nennen kann, aber lieber nicht nenne) gar die Schmalkalder Artikel in einer von ihm ſelbſt gemachten deutſchen Übertragung der lateiniſchen Überſetzung des deutſchen Luthertextes anſtatt eben in dieſem Texte.

In dieſer meiner neuen Bearbeitung der Theologie Luthers ſuchte ich einerſeits dieſelbe noch umfaſſender als in der erſten Ausgabe, ja möglichſt vollſtändig nach allen ihren Hauptmomenten darzuſtellen: ich zog ſo auch die ethiſchen Grundzüge nach ihrem ganzen Umfang herein, und zwar vornehmlich im zweiten Hauptteil (dem 4. Buche) des Werks, der Luthers Lehre in dem inneren Zuſammenhange darſtellt, in welchem ſie jetzt als Ganzes uns geſchichtlich vorliegt. Anderſeits fand ich in meiner erſten Bearbeitung und zwar beſonders in der dieſem Hauptteil vorangehenden geſchichtlichen Entwickelung, oder in den drei erſten Büchern, manches unnötig weitläufig, mit Wiederholungen, und dabei gerade nicht ſcharf und präcis genug ausgeführt und ſuchte dieſen Fehler jetzt in kürzerer Darſtellung zu verbeſſern. Ich habe ſo auch nicht wieder im erſten meiner zwei Bände das 1. und 2. und im zweiten Bande das 3. und 4. Buch zuſammengefaßt, ſondern habe die ganzen drei erſten Bücher in den erſten und nur das 4. Buch in den zweiten Band aufgenommen. Der Umfang des ganzen Werkes iſt ſo doch noch um mehr als neun Druckbogen kleiner geworden als in der erſten.

Von Luthers Theologie wollte ich hier, wie auch ſchon in der erſten Auflage, eine rein geſchichtliche Darſtellung geben. Eine ſolche hat freilich

nicht bloß einfach die Ausſagen des Reformators, wie ſie in ſeinen Schriften uns vorliegen, zuſammenhängend zu reproduzieren; ſondern ſie ſoll auch darzulegen verſuchen, wie ſeine Anſchauungen und Lehren geworden, — wie ſie aus ſeinem eigenen Geiſt und Leben in deſſen Zuſammenhang mit der bisherigen Kirchenlehre und Theologie hervorgegangen ſind; der Aufgabe, dieſen Zuſammenhang zu beleuchten, habe ich jetzt mehr als in der erſten Auflage zu genügen geſucht. Die hiſtoriſche Darſtellung wird ferner ans Licht zu ſtellen haben, wie weit in einem ſolchen Lehrganzen die verſchiedenen Hauptſeiten und Elemente wirklich zu einem einheitlichen, aus der gleichen Grundwurzel ſtammenden Ganzen ſich zuſammenſchließen, oder vielleicht, wenigſtens teilweiſe, die volle, harmoniſche Einheit vermiſſen laſſen, und wie weit die darin angeregten Fragen und Gedanken auch wirklich durchgeführt ſind; auch dem ſuchte ich noch mehr als früher nachzukommen. Dagegen hat eine geſchichtliche Darſtellung nicht zugleich die Aufgabe, über den inneren Wert und die Richtigkeit der darzuſtellenden Lehre zu urteilen; und ſie würde ihrer eigenen Aufgabe grob zuwiderhandeln, wenn ſie gewiſſe Seiten und Momente der Lehre Luthers, denen er thatſächlich eine weſentliche Bedeutung beigelegt und die er innig mit den anderen verbunden hat, deswegen, weil der Darſteller von ſeinem eigenen dogmatiſchen Standpunkt aus dieſe Bedeutung und Verbindung nicht verſteht, zurückſtellen und auf die Seite ſchieben möchte. Gewiß iſt für uns die Frage, was wir bei unſerem Reformator als das Wahre, Ewige und ſo auch für uns Zeitgemäße anzuerkennen haben, eine vollberechtigte und notwendige; aber die Beantwortung derſelben gehört, wie ich auch in meinem Vorwort ausgeſprochen habe, nicht in eine hiſtoriſche Darſtellung, und ſie hat gerade eine ſolche Darſtellung zu ihrer notwendigen Vorausſetzung. Dieſe Frage alſo habe ich hier nicht zu löſen verſucht; ich werde auch gewiß nicht erſt Verwahrung dagegen einzulegen haben, daß man meinen Verzicht auf alle kritiſch dogmatiſchen Bemerkungen ſo deute, als ob ich allen Lehrausſagen Luthers gleichmäßig meinerſeits zuſtimmen wollte (ſo wie allerdings nach der erſten Ausgabe des Buches manche in mir einen „recht ſtrengen Lutheraner“ erkannt haben wollten). Wohl aber hoffe ich, mit dieſer Arbeit, in welcher ich namentlich auch alle die neuerdings zum Gegenſtand dogmatiſcher Erörterung gewordenen Momente der Lehre Luthers hiſtoriſch richtig zu ſtellen verſucht habe, die notwendige Grundlage für die Beantwortung eben jener Frage darzubieten.

J. Köſtlin.

Miscellen.

1.

Programm

der

Haager Geſellſchaft zur Verteidigung der chriſtlichen Religion

für das Jahr 1901.

Das Programm der Haager Geſellſchaft zur Verteidigung der chriſtlichen Religion für das Jahr 1901 iſt erſchienen und unentgeltlich zu erhalten vom Sekretär Dr. theol. H. P. Berlage, Pfarrer in Amſterdam.

Wir entnehmen daraus folgende Nachrichten.

Der Vorſtand hatte vier Antworten auf die Frage über Meſſianiſche Erwartungen und zwölf über den Unſterblichkeitsglauben zu beurteilen. Sechs Abhandlungen waren deutſch verfaßt, unter den Mottos: Jeſ. 55, 17; *πάντες ἡμεῖς κ. τ. λ.*; Pſalm 89, 16; Nur in ihm, dem Lebensgrunde u. ſ. w.; Wir ſind von Gott u. ſ. w.; Studiere nur und raſte nie.

Leider konnte keine den Preis erlangen.

Neue Fragen:

I. zu beantworten vor dem 15. Dezember 1902:

Auf welche Gründe nimmt man an, daß wir in den Evangelien keine zuverſichtliche Beſchreibung der Predigt

und des Lebens Jeſu haben? Welchen Einfluß ſoll dieſe Erkenntnis auf den Sprachgebrauch des Predigers und auf die Auseinanderſetzung der neuteſtamentlichen Materialien für den Religionsunterricht ausüben?

II. zu beantworten vor dem 15. Dezember 1903:

Hat das Chriſtentum, nach dem Zeugniſſe ſeiner Geſchichte, eine eigene Lebensrichtung? Wenn ja, welche iſt dieſe und hat ſie dauernden Wert?

Die Arbeiten müſſen in holländiſcher, lateiniſcher, franzöſiſcher oder deutſcher Sprache, jedoch immer mit lateiniſcher Schrift und deutlich geſchrieben ſein, nicht unterzeichnet, aber verſehen mit einem Motto, welches gleichfalls auf einem beigefügten verſiegelten Couvert zu finden iſt, worin Name und Wohnort des Verfaſſers angegeben ſind. Sie ſind vor den feſtgeſetzten Daten portofrei einzuſenden an den obengenannten Sekretär der Geſellſchaft. Der Preis beträgt 400 Gulden.

Druck von Friedrich Andreas Perthes in Gotha.

Digitized by Google

Theologiſche
Studien und Kritiken.

Eine Zeitſchrift
für
das geſamte Gebiet der Theologie,
begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. E. Achelis, D. P. Kleinert, D. F. Loofs und D. H. Schultz
herausgegeben
von
D. J. Köſtlin und D. E. Kautzſch.

1902.
Fünfundſiebzigſter Jahrgang.
Zweiter Band.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1902.

Theologiſche
Studien und Kritiken.

Eine Zeitſchrift
für
das geſamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und **D. F. W. C. Umbreit**

und in Verbindung mit

D. E. Achelis, D. P. Kleinert, D. F. Loofs und D. H. Schultz

herausgegeben

von

D. J. Köſtlin und **D. E. Kautzſch.**

Jahrgang 1902, drittes Heft.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1902.

Abhandlungen.

1.

Die neuen hebräiſchen Fragmente des Buches Jeſus Sirach und ihre Herkunft.

Von

Prof. V. Ryſſel in Zürich.

(Schluß.) [1]

L. Kap. 10, 1—12, 1.

(Fortſetzung aus Handſchrift A nach dem Fragment Adlers.)

---

1 Wer ein Volk [recht] richtet [a], verſchafft ſeinem Volk ge- 10
ordnete Verhältniſſe [b],
und die Herrſchaft eines Einſichtigen iſt wohl geregelt.
3 Ein zügelloſer [c] König richtet ‘ſein Volk’ [d] zu Grunde,
und eine Stadt wird volkreich durch die Einſicht ihrer Fürſten.
2 Wie der [oberſte] Richter eines Volkes iſt, ſo ſind ſeine Beamten [e],
und wie das Haupt der Stadt iſt, ſo ſind ſeine Unterthanen (wörtl. „Einwohner“).

---

1) Vgl. Jahrg. 1900: III, S. 363 ff. und IV, S. 504 ff.; 1901: I, S. 75 ff., II, S. 269 ff., IV, S. 547 ff.; 1902: II, S. 205 ff.

5 In der Hand Gottes liegt das Regiment jegliches Mannes
und einem Anführer [f] verſchafft er ſein Anſehen.
4 In der Hand Gottes liegt das Regiment über den Erdkreis,
und zur rechten Zeit 'ſtellt' er einen Mann auf ihm
[als Herrſcher] 'hin' [g].

6 '....' Keinerlei Unrecht vergilt '....' [h] deinem Nächſten
und wandle nicht auf dem Wege der Überhebung.
7 Verhaßt iſt Überhebung bei dem Herrn und den Menſchen,
und 'gegen' [i] ſie beide verſündigt ſich rohe Behandlung.
8 Das Königtum geht von einem Volke zum anderen über
auf Grund von übermütiger Gewaltthat [k].
9 Wie kann ſich Staub und Aſche überheben,
da doch [ſchon], während er noch lebt, ſein Leib [l]
'fault' [m]?
10 Man flüſtert von Krankheit [n]: der Arzt iſt jovial [o] —
heute geht er noch einher [p] und morgen ſtürzt er
[tot] hin.
11 Wenn der Menſch tot iſt, bekommt er [q] Maden und Würmer,
Mücken und Geſchmeiß.
12 Der Anfang der Überhebung iſt's, wenn ein Menſch in
Frechheit verſtockt [r],
und wenn 'ſein Herz' ſich ſeinem Schöpfer entfremdet.
13 [s] Denn wenn ſich Hochmut anſammelt, ſo ſtellt ſich
Sünde ein,
und ſeine Quelle läßt Ränke hervorſprudeln.
Darum hat Gott ſein Herz mit Heimſuchung [t] angefüllt
und hat ihn bis zum Garaus geſchlagen.
14 Den Thron der Stolzen [u] hat Gott umgeſtürzt
und Demütige hat er an ihre Stelle geſetzt [v].
16 Die Spuren [w] von Völkern hat Gott 'weggefegt' [x],
und hat ſie entwurzelt bis auf 'den Grund der Erde'.
17 Und er hat ſie ausgefegt [y] aus dem Lande und ſie aus-
gerottet
und hat [ſelbſt] ihr Gedächtnis von der Erde ver-
ſchwinden laſſen.

Kap. 10, 1—17. **Von weiſen und unweiſen Herrſchern und von Überhebung und Gewaltthätigkeit.** — [a] G und S laſen dafür שׁוֹפֵט חָכָם und dies wird durch das parallele מֶמְשֶׁלֶת מֵבִין als urſprünglich empfohlen; freilich könnte auch der parallele Ausdruck die Korrektur des עם zu חכם bewirkt haben. Die Ergänzung, daß der Richter, d. h. Fürſt, „recht“ richten muß, bietet keine Schwierigkeit. — [b] Wörtl. „gründet ſein Volk“; das Textwort יוֹסֵד (nicht יוֹסֵר, wie Lévi gegen Adler annimmt) wird durch das parallele סדורה und durch V. 3 geſtützt. G und S laſen freilich יוֹסֵר: G *παιδεύσει* „hält in Zucht“ dachte an die Bdtg. „züchtigen“ (wie Hoſ. 10, 10), S (lehrt) an die Bdtg. „belehren“ (wie Pſ. 94, 10). — [c] = פָּרוּעַ, wie Ex. 32, 25. — [d] Statt עִיר, das ſich auch in V. 3[b] findet, iſt mit G und S עַמּוֹ zu leſen (Lévi). Auch in V. 2 ſtehen עַם und עִיר in den parallelen Stichoi. — [e] = מְלִיצָיו, eig. „ſeine Dolmetſcher“; doch ſteht מְלִיץ auch ſchon Jeſ. 43, 27 i. S. v. „Mittelsperſon“, womit hier die Beamten als die Mittelsperſonen zwiſchen dem Könige und dem Volke gemeint ſein müſſen, ebenſo wie 2 Chron. 32, 31 die Geſandten als Mittelsperſonen zwiſchen zwei Fürſten. Wenn in V. 2[b] *πάντες* vor *οἱ κατοικοῦντες αὐτήν* eingeſchoben iſt, ſo ſteht dies natürlich nicht für כָּל, deſſen Sinn ja durch das *κατά* (mit Acc.) mit zum Ausdruck kommt, ſondern als freier Zuſatz; ebenſo beweiſt tales nicht, daß L den hebr. Text vor ſich hatte, da ja qualis ... tales nur den Sinn von *κατά* ꝛc. in G frei wiedergiebt (gegen Lévi). — [f] G giebt מְחוֹקֵק ſo wieder, als ob es Synonym von שׁוֹטֵר „Vorſteher, Beamter“ (ſ. Apokr. S. 287, Anm. [q]) wäre, während doch wohl hier, wie im A. T. (Ri. 5, 9. 14. Jeſ. 33, 22) „Führer“ im Kriege und Frieden (ähnlich wie שׁוֹפְטִים) gemeint ſind. S giebt es wieder durch: „die ihn fürchten“, was wohl beweiſt, daß er מחוקק nicht verſtand. — [g] G und S haben „er ſtellt hin“ = יַעֲמִיד, was man im Hinblick auf die Faſſung von V. 5[b] als urſpr. Textwort anſehen muß, obwohl an ſich auch יַעֲמוֹד „es ſteht [ein Mann] da“ einen entſprechenden Sinn giebt. Da aus dem Zuſammenhange leicht ergänzt werden kann, daß er ihn „als Herrſcher“ hinſtellt („auftreten läßt“), ſo iſt אִישׁ ausreichend; wenn G und S dafür „den Tüchtig[ſt]en“

bieten, ſo braucht das nicht auf die Leſung בָּשֵׁר, bezw. יָשֵׁר (ſo Lévi) zurückzugehen. — [h] Lévi macht mit Recht darauf aufmerkſam, daß רֵעַ, das G und S nicht ausdrücken, wohl Gloſſe eines Abſchreibers iſt, der den abſoluten Gebrauch von שַׁלֵּם „vergelten“ nicht verſtand. Wenn er aber die Lücke vor כָּל־פֶּשַׁע durch בְּ ausfüllen will, ſo iſt dies „sans le moindre doute“ nicht richtig, vielmehr muß in ſolchem Falle עַל „ob, wegen“ ſtehen. Da nun aber doch שַׁלֵּם „vergelten“ für gewöhnlich mit dem Acc. ververbunden wird, ſo nehmen wir an, daß im Urtext כל־פשע (als betont vorangeſtelltes Objekt) keine Präpoſition vor ſich hatte. S hat zwar ב, aber nur, weil er den ganzen Ausdruck anders gewendet hatte: = „durch irgendwelche Schädigungen übervorteile nicht deinen Freund“, was etwa hebräiſchem תְּשַׁחֵת entſprechen würde, wenn er nicht gar תטלם ſtatt תשלם las und dies nach aram. טלם verſtand. Aber es findet ſich hinter V. 6 noch eine Dublette in S: „Von jeglicher Sünde (l. sing.) und Lüge halte dich fern und wandle nicht auf hohem Wege“ (l. באורחא ſtatt ברוחא „in [hohem] Geiſte“ d. i. in Hochmut), was auf תִּשְׁלֶה = „aufhören“ (nach aram. Sprachgebrauche; vgl. ſyr. שלא mit מִן = destitit) zurückgehen könnte. Jedenfalls beweiſt die Doppelüberſetzung, daß das Zeitwort von V. 6ª ſchwer zu leſen war. — [i] Wenn die Wörter מַעַל עֹשֶׁק (עֹשֶׁק „Gewaltthat“, bezw. „brüskes Auftreten“, wie es mit „Hochmut“ meiſt zuſammenhängt) in H richtig ſind, muß man בִּשְׁנֵיהֶם (מָעַל mit בְּ „ſich an jem. verſündigen“, wie oft im A. T. bezüglich auf Jahwe) leſen und annehmen, daß das (auch von G und S bezeugte) מִן vom Abſchreiber irrtümlich im Gedanken an den Abſchnitt 40, 18—26, wo der zweite Stichos immer mit וּמִשְּׁנֵיהֶם beginnt, geſetzt worden ſei. Was S (auch G, nämlich nach der Konjektur Neſtles, ſ. Apokr. S. 287, Anm. [t]) bietet: „und von ihnen beiden kommt Raub und Bedrückung her“ (was nur die kleine Veränderung zu מַעַל וָעֹשֶׁק nötig machen würde), geht bei G nicht an, wo ſich *ἐξ ἀμφοτέρων* nicht auf *ὕβρις* in V. 6ᵇ und *ὑπερηφανία* in V. 7ª zurückbeziehen kann, aber erſt recht nicht bei H (und S), wo nur der eine Begriff „Überhebung“ voranſteht. Übrigens wird H durch G beſtätigt. — [k] Was G und S am Schluſſe von V. 8ᵇ noch haben: „und

Geld“ (was nach dem Zuſammenhange bedeuten müßte, bez. könnte: Geldgier), ſcheint ſekundär zu ſein. Vor חֲמַס גַּאֲוָה (גאוה klingt von V. 6 an durch und im Zeitwort גָּאָה V. 9 nach, wird alſo ſicher echt ſein) ſteht בְּגָלָל, wie u. V. 30, und wie wir 37, 6[b] ſtatt בשלל[ך] konjiziert haben. — [l] H bietet גְּוִיר, wofür nach bibliſchem Sprachgebrauch die Femininform גְּוִיָּתוֹ ſtehen müßte; es läge nahe, גויר in גויתו zu verändern, wenn die Vokaliſation nicht darauf hinzudeuten ſchiene, daß eben die Maskulinform auch vorkam und hier fixiert werden ſollte (vgl. talmud. גַּוְיָא „Leib, Eingeweide“; ſ. Levy, NhWB. I, 308). — [m] L. יָרוּם (ſt. ירום), Imperf. von רָמַם „faul werden“ (wie Ex. 16, 20); vgl. noch Apokr. S. 288, Anm. [d] (wo gezeigt iſt, daß G an רָמָה „werfen“, S aber an רִמָּה „Gewürm“ dachte). — [n] Wörtl. „Geflüſter der (= „von“) Krankheit“; שֶׁמֶץ wie Hiob 4, 12; 26, 14 (über Sir. 18, 32[a] ſ. u. S. 397) und מַחֲלָה wie Sir. 34 [31], 2[b] H und 38, 9 H[r]. — [o] = יַצְהִיב, von welchem Zeitwort im A. T. nur das Part. Hoph. „goldglänzend“ (Eſr. 8, 27) vorkommt. Die Übertragung der Bdtg. „glänzen“ auf den Begriff „[ſtrahlend] heiter ſein“ iſt wie beim ſyr. פצח (vgl. Levy, NhWB. IV, 175[a]). G und S haben die Bdtg. „ſcherzen“ gekannt; denn auch S giebt es ſo wieder, da נצדא: „er ſpöttelt“ nach Herkenne zu leſen iſt. Schon deshalb halten wir nichts von dem zweiten Vorſchlage Lévis, הִצְהִיב nach dem talmud. Sprachgebrauche i. S. v. „[Schmerzens]ſchreie ausſtoßen“ (vom Arzt geſagt, der den nahen Tod vorausſehe) zu faſſen. — [p] In Apokr. S. 288, Anm. [f] (ſ. d.) ſehe ich es als zweifelhaft an, ob man mit S מלך (G *βασιλεὺς*) = מִהַלֵּךְ faſſen ſoll, wie zuerſt S. Margoliouth glücklich vermutete; aber nach H, wo in V. 10[b] ſtatt des allgemeinen „ſterben“ (ſo in G und S) das prägnantere יִפּוֹל „er ſtürzt [zu Boden]“ ſteht, zweifle ich nicht länger, daß die Faſſung als מהלך vom Siraciden beabſichtigt iſt. — [q] Wörtl. „er erhält zum Beſitz“ (G „erben“ weiſt gleichfalls auf נָחַל hin; auch S „Gewürm iſt ſein Anteil“ wird nicht anders geleſen haben). Zum Ausdrucke vgl. Hiob 18, 20. 21, 6. Der zweite Stichos von V. 11 muß anders gelautet haben, als H jetzt bietet; aber auch G und S laſen ſchon ſo. Denn wenn auch S überſetzt: „und ſeine Würmer kriechen vor ihm her“, ſo wird das nur freie

Wiedergabe der gleichen Textvorlage ſein. Freilich liegt es auch nahe, anzunehmen, daß der Urtext danach lautete: וְתוֹלֵעָה בְּפָנָיו רוֹמֶשֶׂת „und Würmer kriechen auf ſeinem Geſichte“, wodurch einerſeits das ganz unpaſſende כְּפִים beſeitigt würde, und zugleich das nicht recht paſſende „vor ihm her“ bei S durch Mißverſtändnis des Urtextes erklärt wäre. — [r] Wörtl. „ein [als frech] verhärteter Menſch“; מוּעָז Part. Hoph. von עָזַז ſtark, bezw. nach dem Hiphil (vgl. Sir. 8, 16^{a}) frech ſein. Der Ausdruck iſt ſehr ſtark, könnte aber beſagen wollen, daß eben ſchon eine ſtarke Portion Frechheit dazu gehört, um ſich über andere erhaben zu dünken; immerhin läge es näher, umgekehrt die verſtockte Frechheit als Folge der Überhebung hinzuſtellen. Aber eben deshalb können die Überſetzungen von G und S, die mehr oder weniger deutlich (GAl. wie S!) dieſen Gedanken ausdrücken, ſekundär ſein; am glatteſten drückt den Sinn V. 12^{a} bei S aus: „Der Anfang der Verſchuldungen der Menſchen iſt ihre Überhebung“ (wogegen V. 12^{b} wieder ein echter Gemeinplatz iſt: „und ihre Thaten machen ihr Herz [von Gott] abwendig“); betreffs G (der wohl מוֹעֵל „[ein Menſch,] der ſich verſündigt“ ſtatt מועז las) vgl. die Überſetzung in Apokr. S. 288 (und betr. V. 12^{b} Anm. [k]). Was das Urſprüngliche iſt, läßt ſich ſchwer ſagen; doch mag noch darauf hingewieſen ſein, daß vielleicht auch in V. 13^{a} חטא und זדון ihre Plätze vertauſcht haben (ſ. u.). Sollte alſo doch der Wortlaut von H ſekundär ſein, ſo könnte „der Anfang der Textkorruption“ darin liegen, daß jemand ſtatt גאון aus Verſehen das ähnliche זדון ſchrieb. In V. 12^{b} l. לִבּוֹ ſtatt מִלִּבּוֹ. — [s] V. 13^{ab} finden ſich in H (hier in V. 13^{a}: „Sammelbecken“) und S (hier: „Quelle“), aber auch in G und GAl. (hier: „Anfang“), ſcheinen aber nur eine Dublette von V. 12 zu ſein. Wie ſchon erwähnt, müßten nach S: „weil die Quelle der Sünde die Überhebung iſt“, זָדוֹן und חֵטְא in H ihren Platz vertauſchen und ebenſo müßte nach S ſtatt מִקְוֶה das ganz ähnliche מְקוֹר geleſen werden, das ſich freilich (in H und S) auch in V. 13^{b} findet. Aber da מִקְוֶה auch einen Sinn giebt und derartige Wiederholungen an ſich ſchon verdächtig ſind, ſo iſt H hier ſicher nicht von S abhängig, ſondern beide gehen auf eine gemeinſame Unterlage, alſo wohl auf den Urtext zurück; doch läßt ſich ſchwer ſagen,

ob, wenn מִקְוֶה richtig iſt, die Umſtellung von זדון und חטא nötig iſt, da ſich ebenſo gut ſagen läßt, daß ſich die Anſammlung von Sünde (im Bilde: das Sammelbaſſin, das, als Waſſer abgebend gedacht, die Sünde ausſtrömen läßt) in Überhebung äußert, als umgekehrt (ſ. auch V. 13^{ab} in G und in GAl. = S). In V. 13^{b} hat nun S folgenden Text: „und die Hurerei iſt die Quelle von ihnen beiden“ (d. h. „von der Sünde und der Überhebung“), was nicht den Eindruck des Urſprünglichen oder einer Variante von V. 12^{b} macht. Ebenſo wenig kann aber V. 13^{b} in H Dublette von V. 12^{b} ſein; eher eine erläuternde Paraphraſe von V. 13^{a}. Wir nehmen darum an, daß nur V. 13^{a} als eine Variante von V. 12^{a} überliefert war, und daß V. 13^{b} (in H und S in verſchiedener Weiſe) dazugefügt wurde, um einen Doppelzeiler zu erzielen. Das Suffix von מקורה, wenn wir מְקוֹרָהּ vokaliſieren, müßte auf גַּאֲוָה zurückgreifen, was nicht beſondere Schwierigkeiten bietet, da die „Überhebung“ hier das allgemeine Thema bildet; aber in dem Fakſimile ſieht man deutlich מקורה = מְקוֹרוֹ, bezüglich auf das ſynonyme זָדוֹן. — [t] Statt נְגֹעָה (sic) iſt נֶגַע, das auch im A. T. in kollektivem Sinne von Schlägen Gottes gebraucht wird, zu leſen; ob der Strich über dem נ auf dieſe Leſung oder eher auf das Qrê aufmerkſam macht, iſt zweifelhaft. Das Qrê בְּרַע „mit Unheil“ verdient kaum vor נֶגַע den Vorzug, und noch weniger das Qrê תְּבִיא vor ſeinem Ktib וַיְבִאֵהוּ, da die Bedeutung, die man darin finden müßte: „er brachte [ihn] bis an den Untergang heran“, ſprachlich kaum zu rechtfertigen iſt, höchſtens als Kauſativum zu der Wendung בוֹא עַד „bis wohin gelangen“ (ſ. Ex. 22, 8). — [u] H, S und GAl. (letzteres als Adj. zu „Völker“) haben hier גֵּאִים „Stolze“; in V. 15^{a} hat S „Stolze“ und G „Völker“, wo aber auch גּוֹיִם = גאים als urſpr. Textwort zu gelten hat (jedoch betreffs V. 15 ſ. u.), und in V. 16^{a} hat S abermals „Stolze“ und in G wird es auch durch die Handſchrift 248 und L „Völker“ als urſprüngliches Textwort bezeugt. In H iſt der Thatbeſtand inſofern ein anderer, als nicht etwa, wie man zunächſt denken möchte, V. 16 aus Verſehen ausgefallen iſt; vielmehr wird V. 15 in G und S nur Dublette von V. 14 ſein: denn V. 15^{b} iſt = V. 14^{b} bis auf das Zeitwort „pflanzen“,

das durch das „Herausreißen der Wurzeln“ in V. 15ᵃ bedingt iſt; letzteres aber iſt wahrſcheinlich nur aus שָׁרְשָׁם in V. 16ᵇ (eventuell auch in einem aramäiſchen Texte, alſo wohl der Unterlage von S, durch doppelte Leſung des Zeitwortes עקר = „radikal zerſtören“) entſtanden. Daß hier überhaupt der Text ins Schwanken geraten war, zeigt auch der Text von S; denn hier iſt V. 17ᵇ nur eine Dublette zu V. 16ᵇ, was jedenfalls ſo entſtanden iſt, daß der urſpr. V. 16ᵇ eben zu V. 15ᵃ wurde und nun der Raum von V. 16ᵇ mit Werkſtücken aus V. 17 ausgefüllt ward. Vielleicht iſt nach G und H der Text von S ſo zu rekonſtruieren: 16ᵇ ועקר אנון עד ערקת ארעא. 17ᵃ אובד אנון מן ארעא וסחף אנון וגמר מן בנינשא דוכרנהון. Denn aus V. 16ᵇ in G ergiebt ſich klar, daß die beiden Wörter ארץ קעקע umzukehren und dabei קעקע in קַרְקַע (wie z. B. Amos 9, 3) zu verbeſſern iſt. Verſchiedene andere kleine Verbeſſerungen, die im Texte von H nötig ſind, werden z. St. erwähnt. — [v] Statt וישב erwartet man וַיּוֹשֶׁב geſchrieben; thatſächlich zeigt eine genaue Unterſuchung des Textes, daß וירשב (mit — von derſelben Hand — eingeſchobenem ר) daſteht. — [w] = עִקְּבוֹת „Spuren“ (plur. von עָקֵב wie Pſ. 77, 20; 89, 52 vgl. HL. 1, 8; beim Siraciden auch in der Bdtg. „Folge“, wie 13, 26ᵃ); der Ausdruck: „er hat die Spuren der Völker weggefegt“, bedeutet nach ſonſtigen Analogien: „er hat ſie bis auf die letzten Spuren vertilgt“. Statt עקבות mit G אַרְצוֹת zu leſen, iſt abſolut kein Grund vorhanden; auch wird עקבות durch S beſtätigt. — [x] Das Zeichen .·. am Rande und über dem Worte במטטם weiſt darauf hin, daß dieſes zu verbeſſern iſt; es muß natürlich בְּמַאטְּם (vgl. Jeſ. 14, 23 die Form בְּמַאטְּא, die hier zu einem Zeitwort ל״ה umgebildet iſt, wenn man nicht בְּמַאטְאֵם zu leſen vorzieht) heißen. Daß es in V. 15ᵇ heißen muß: עַד־קַרְקַע אֶרֶץ, wurde ſchon oben erwähnt; was H bietet, wäre zu überſetzen: „und ihre Wurzel hat er bis zur Erde zerſchlitzt“ (vgl. neuhebr. קעקע „einritzen“). — [y] = סְחָם; das Pi. סִחָה „wegfegen“ wie Ez. 26, 4. Im folgenden ſcheint G bei וַיִּתְּשֵׁם (נָתַשׁ „ausrotten“ eig. von Pflanzen, wie Jer. 24, 6 u. ſ., dann vom „Vertreiben“ von Völkern aus einem Lande, wie Deut. 29, 27 u. o.) an נָשַׁת „vertrocknen“ gedacht zu haben; wenn freilich in ἐξῆρεν GAl.

„er hat ausgetrieben“ ſich das urſpr. Textwort von G erhalten hat, liegt eben nur innergriechiſche Textverderbnis (zu ἐξήρανεν) vor.

---

18 Unpaſſend [a] iſt für den Menſchen die Überhebung
und Frechheit für den vom Weibe Geborenen.

---

19 [b] Was für ein Geſchlecht ſteht in Ehren? Das Menſchengeſchlecht.
'Was für ein Geſchlecht ſteht in Ehren? Das, welches den Herrn fürchtet.
Was für ein Geſchlecht iſt verächtlich? Das Menſchengeſchlecht.
Was' für ein Geſchlecht iſt verächtlich? Das, welches das Geſetz übertritt.
20 Unter Brüdern ſteht ihr Oberhaupt [c] in Ehren,
wer aber gottesfürchtig iſt, noch mehr als er.
22 Der Beiſaſſe und der Fremdling, der Ausländer und der Arme [d] —
[auch] ſie können ſich der Gottesfurcht rühmen.
23 Nicht ſoll man den Armen, der verſtändig iſt, gering achten
und nicht ſoll man irgend jemanden ehren, der 'ſündigt' [e].
24 'Der Vornehme' [f] und der Herrſcher und der Richter werden geehrt;
doch keiner iſt größer als der Gottesfürchtige.
25 Dem verſtändigen Knechte 'werden Edle dienen
und' [g] der Weiſe wird ſich nicht [darüber] beklagen

Kap. 10, 18—25. Der hohe Wert der Gottesfurcht im Gegenſatz zu unnatürlicher Überhebung. — [a] = לֹא־נָאוֶה wie Spr. 17, 7; 19, 10; 26, 1; G hat für נאוה „iſt geſchaffen“, S „iſt zugeteilt“, was Lévi auf verſchiedene Faſſung des Textwortes נֶחֱלָק (ſtatt נאוה; bezw. weniger gut חֻלַּק) zurückführt (wie חִלֵּק „zuteilen“ Sir. 39, 25; 40, 1; 16, 16; 38, 1, was G und S mit „ſchaffen“ überſetzen; als Paſſivum ſteht das

Niphal = „zugeteilt werden“ Sir. 15, 9, vgl. 7, 15; ſ. zu 38, 1[b]). Doch iſt es gar nicht unmöglich, daß G und S נֶאֱרָה, das übrigens ſicher urſprünglich iſt, laſen und nur den Sinn freier wiedergaben (vielleicht unter der Annahme, daß נארה eine Niphalbildung ſei, wie wohl thatſächlich die Verbalformen נֶאֱרָה und נֶארוּ). In V. 18[b] hat Adler ר[עז]ות ergänzt; doch ſteht dies (nicht undeutlich) im Texte. עַזּוּת „Frechheit“ (wie im Talmud; ſ. Levy, NhWB. III, 631) iſt eine Abſtraktbildung vom Adjektiv עַז, das mit Genetiv פָּנִים ſ. v. a. „frech, ſchamlos“ bedeutet (Deut. 28, 50. Dan. 8, 23); und פָּנִים iſt nach גֹּבַהּ אַף „Hochnäſigkeit“ Pſ. 10, 4 durch אַף erſetzt. S giebt den Sinn frei durch „Hochmut des Herzens“ wieder. — [b] V. 19 beſteht in G und S aus vier Stichoi, weshalb Lévi Recht haben wird, wenn er ſagt, daß in H der Text nur infolge des Homoioteleuton verſtümmelt iſt. Danach lautete V. 19, indem wir in V. 19[a] אנוש ſtatt לאנוש leſen und hinter נקלה gleichfalls מה einſchieben (was im Fakſimile hinter נקלה noch zu ſehen iſt, iſt übrigens kein Überreſt davon, ſondern nur der obere Punkt des Soph pasuq):

זרע נכבד מה זרע אנוש	זרע נכבד מה ירא אלהים
זרע נקלה מה זרע אנוש	זרע נקלה מה עבר מצוה.

Die Leſung לאנוש in H iſt nun dadurch intereſſant, daß ſie ſich durch den Wortlaut von S in V. 19[a] und [c] erklärt (bezw. daß es der gleichen Vorlage angehört, die S überſetzte): „Ein geehrtes Geſchlecht, was [iſt es]? Das, welches geſäet iſt von Menſchen“ (= das von Menſchen abſtammt); übrigens halten wir dieſen Wortlaut nicht für urſprünglich. Sekundär iſt natürlich auch V. 19[c] in S: „ein geehrtes Geſchlecht iſt das, welches die Gebote hält“. — [c] S hat dafür erläuternd: „der Älteſte“. Zu dem בִּינֵיהֶם, das Apokr. S. 289, Anm. [o] nach S richtig vermutet wurde, iſt נִכְבָּד aus V. 20[a] leicht zu ergänzen; alſo iſt die Einfügung nicht nötig, obwohl auch S es einſetzte. — [d] S hat für V. 22[a]: „Der fremde (ʼaksᵉnâjâ = ξένος) Beiſaſſe, der arm und betrübt iſt“; er las alſo גֵּר (wie z. B. Sir. 4, 1[b]) ſtatt ורר und gruppierte die Wörter darum ſo: גֵּר נָכְרִי רָשׁ וּגֵר. Weil ſich dadurch alles auf eine Perſon bezog, mußte er dann in V. 22[b] überſetzen: „ſein Rühmen“ (ſ. Apokr. z. St.). — [e] L. nach G und S חוֹטֵא ſtatt

[יו]רם; wenn letzteres wirklich im Texte ſtand, ſo iſt es nur aus V. 25 hier eingedrungen. In V. 23[b] beſtätigt G, daß das Wort „der Reiche“ (עתירא in S) nicht im Urtexte ſtand. Auch das geht auf die Willkür von S zurück, daß er V. 23[a] ſtatt מַשְׂכִּיל „verſtändig“ זדיקא „gerecht“ einſetzte. — [f] Nach G und S iſt רַב וְ vor מוֹשֵׁל in die Lücke zu ſetzen. In V. 24[b] thut S oder richtiger wohl ein ſpäterer Abſchreiber des Guten zu viel: „und nicht giebts einen, der größer iſt, als der, der den ehrt, der Gott fürchtet“; natürlich iſt דמיקר לכן auszuſcheiden. — [g] V. 25 lautet nach G und S (wobei wir den Zuſatz in S, der ſich auch in GAl. findet, in eckige Klammern einſchließen): „Dem weiſen Knechte dienen Edle, und ein einſichtiger Mann, [wenn er gebildet iſt,] murrt nicht darüber.“ Danach iſt der Text in H: הורם ועב[ד] (= „Der verſtändige Knecht wird hochgehalten und der weiſe Knecht möge ſich nicht zu beklagen haben“), in חֹרִים יַעַבְדוּ zu verbeſſern (Lévi), wodurch völlige Übereinſtimmung mit G und S erzielt wird. Dem unleſerlichen, nur ergänzten חכם iſt noch ein וְ voranzuſetzen. — [h] Das Hithpoel הִתְאוֹנֵן wie Num. 11, 1. Klagel. 3, 39.

---

26 Klügle nicht[a] [erſt], um deine Abſicht auszuführen;
aber rühme dich auch nicht zur Zeit, wo du bedürftig biſt.
27 Beſſer iſt der, der arbeitet und Geldes genug hat,
als der, der ſich [auch noch] rühmt, trotzdem er von geſchenktem Brote lebt[b].
28 Mein Sohn, in Demut ehre dich ſelbſt,
und es wird dir Lohn zu teil werden, ‘ſo viel du dir verdient haſt’[c].
29 Wer wird den, der ſich ſelbſt für ſchuldig erklärt, für gerecht halten;
und wer wird ehren den, der ſich ſelbſt[d] gering ſchätzt?

---

30 Mancher Arme wird geehrt um ſeiner Einſicht willen[e],
und mancher wird geehrt um ſeines Reichtums willen.
Wer geehrt wird [nur] wegen ſeines Reichtums, wie [kann der ſonſt geehrt werden]?

und wer ſich ſelbſt für geringwertig hält, wie [kann
den ein anderer ehren]? [f]

31 Wer trotz ſeiner Armut geehrt wird, der würde, wenn
er reich wäre, erſt recht geehrt werden,
und wer trotz ſeines Reichtums gemißachtet wird, der
würde, wenn er arm wäre, erſt recht gemißachtet werden.

11 1 Die Weisheit des Armen erhöht ſein Haupt
und zwiſchen den Vornehmen läßt ſie ihn ſitzen [g].

Kap. 10, 26—Kap. 11, 1. Warnung vor Unthätigkeit, aber auch vor Selbſtentwürdigung, da die Weisheit auch dem Armen und Geringen Würde verleiht. — [a] S hat dafür: „Sei nicht träge“ (bezw. „nachläſſig“); er hat hier den Sinn nicht gut getroffen, denn הִתְחַכֵּם bedeutet hier (wie Koh. 7, 16): „den Klugen ſpielen“. — [b] Wörtl. „bei geſchenktem Brote“. Wenn G und S überſetzen: G „wenn er Mangel leidet an Brot“ (*ἀπορῶν ἄρτων*), S „und es fehlt ihm an Speiſe“ (מזונא), ſo dürfen wir deshalb nicht mit Lévi an eine andere Textvorlage (nach ihm וְחָסֵר מָזוֹן; מָזוֹן wie Gen. 45, 23. 2 Chron. 11, 23) denken; vielmehr hatten G und S die Stelle, die unſerem Texte zu Grunde liegt, d. i. Spr. 12, 9, im Auge, wogegen der Siracide nach ſeiner Weiſe das Bibelwort nur als Subſtrat ſeiner eigenen dichteriſchen Rede verwendet. Zudem erinnert unſer Ausdruck an חַיֵּי מַתָּן Sir. 40, 28[a] = „Geſchenkleben“, d. i. ein Leben, das durch Geſchenke gefriſtet wird. — [c] V. 28[b] lautete wohl: וְיִתֶּן לְךָ טוֹב כְּמוֹ עָבַדְתָּ לָּךְ (wörtl. „und es wird dir Gutes gegeben werden, ſo wie du dir erarbeitet haſt“), wobei gefragt werden kann, ob nicht dieſer Text urſprünglich auch in H ſtand (ſtatt אבדה, was Adler geleſen hat). G und S bieten freilich einen ganz anderen Text: G „und zolle dir (wörtl. „ihr“, sc. deiner Seele) Ehre, ſo viel du verdienſt“ (wobei *κατὰ τὴν ἀξίαν αὐτῆς* an meine Rekonſtruktion von H erinnert); S „und gieb (= וְתֵן?) dir zu eſſen, [nur] ſo viel du nötig haſt“ (zu S במשחא vgl. H ....בּ), entſprechend der Überſetzung von V. 28[a]: „in beſcheidenem Maße laß dir etwas zu gute kommen“ (eig. „ehre dich“), wo S עַנְוָה (nach ſyr. Sprachgebrauche) i. S. v. „Askeſe“ faßte. —

[d] = נַפְשׁוֹ, wie in V. 29[a]; ebenſo S und L, wogegen G ζωὴν, was innergriechiſche Veränderung aus ψυχὴν ſein kann. מְקַלֶּה wie 3, 11[b] (ſ. z. St.). — [e] בִּגְלַל, wie o. V. 8, w. ſ. — [f] Der Doppelzeiler V. 30[cd] iſt eine Dublette zu V. 31; dieſer ſelbſt entſpricht durch das zweimalige יוֹתֵר („mehr“ = „erſt recht“, beſſer als יָתֵר; vgl. auch das neuhebr. יוֹתֵר bei Levy, NhWB. II, 279 f.) genau der Form von G und S mit ihrem zweimaligen „um wie viel mehr“ (alſo zugleich dem fragenden אֵיכָכָה in V. 30 entſprechend). Wir halten die kürzere Faſſung in V. 30[cd] H für die urſprüngliche. Beachtenswert iſt der Vorſchlag Adlers (S. 477 in der Anm. zur Überſetzung), בְּעָנְיוֹ „in ſeinem Elende“ ſtatt בְּעֵינָיו „in ſeinen Augen“ zu leſen; doch iſt עֳנִי keine recht paſſende Bezeichnung für „Armut“. — [g] L. תּוֹשִׁיבֵם nach G und S.

---

2 Rühme keinen Mann um ſeiner [ſchönen] Geſtalt [a] willen
und verabſcheue nicht einen häßlichen [b] Mann um ſeines Ausſehens willen.
3 Winzig iſt unter den Fliegtieren die Biene,
und doch ſteht unter allen Produkten [c] ihre Frucht voran.
4 Über ein verſchliſſenes Gewand ſpotte nicht [d]
und verhöhne nicht den, der gerade verbittert iſt [e].
Denn wunderbar ſind die Thaten Jahwes
und verhüllt vor den Menſchen iſt ſein Wirken.
5 Viele, die [erſt] gedemütigt [f] waren, kamen auf einen Thron zu ſitzen
‘und, an die man nicht dachte’ [g], die legten ſich den Turban an.
6 Viele, die erſt hoch erhaben waren, wurden aufs tiefſte verunehrt und zugleich erniedrigt [h],
und ebenſo wurden die, die hochgeehrt waren, [ihren Feinden] in die Hand gegeben [i].

---

7 [k] Bevor du unterſucht haſt, ...
überlege erſt und dann . . . .

8 Mein Sohn, gieb keine Antwort, bevor du hörſt,
und, wenn man ſich unterhält, rede nicht dazwiſchen.
9 Wenn es dich nicht in Ungelegenheiten bringt[l], halte nicht zurück;
wenn aber Hochmütige ſtreiten, tritt nicht dazwiſchen.

---

10 Mein Sohn, warum willſt du viele Geſchäfte treiben[m]?
Und wer haſtet, um viel zu erwerben, kann nicht ſchuldlos bleiben.
Mein Sohn, wenn du nicht[n] läufſt, kannſt du es nicht erreichen,
und wenn du nicht ſuchſt, kannſt du es nicht finden.
11 Mancher arbeitet und müht ſich ab und läuft
und nur um ſo mehr[o] kommt er zurück.
12 Mancher 'verarmt'[p] und kommt zu Schaden:
er geht umher, indem es ihm an allem 'fehlt'[q] und er übergenug hat an 'Armut'[r];
und das Auge des Herrn erſpäht ihn [ihm] zum Heile,
und er rüttelt ihn empor aus dem ſtinkenden Staube[s],
13 er erhebt 'ſein Haupt'[t] und erhöhet ihn,
und viele verwundern ſich über ihn.

Kap. 11, 2—13. Warnung vor dem Urteilen nach dem äußeren Scheine, vor Voreiligkeit und vor Vielgeſchäftigkeit. — [a] הוֹאַר, beim Siraciden = „ſchöne Geſtalt"; ſ. o (zu 9, 8[c]) S. 254. — [b] מְכֹעָר „häßlich", wie Sir. 13, 22[b]; ſ. z. St. Sollte מכער, ebenſo wie in S (und Ar.) דשנא „den, der häßlich iſt", eine Zuthat zum urſpr. Texte ſein, da es bei G fehlt? — [c] Wörtl. „der Fruchtertrag" plur. (wie Deut. 32, 13. Richt. 9, 11 u. ſ.); S ebenſo. — [d] מַעֲטֶה „Kleid" wie Jeſ. 61, 3; zu אֹבֵד vgl. כְּלִי אֹבֵד „ein verdorbenes Gefäß" (ſ. noch u. zu V. 12[a]); אַל־תְּהַתֵּל wie 1 Kön. 18, 27 Impf. Piel = „verſpotte nicht". S giebt den Sinn frei wieder: „Den, der in Lumpen gekleidet iſt, verlache nicht". Dagegen erklärt ſich die abweichende Überſetzung von G dadurch, daß er אַל־תִּתְהַלֵּל las, was dann das Weitere (beſonders die Änderung von אבד in

eine Form von לבש?) nach ſich zog. Sollte übrigens הִתֵּל, wie קִלֵּס in V. 4^b (vgl. z. B. Ez. 22, 5), nur mit בְּ konſtruiert worden ſein, ſo müßte man eben בְּ vor מִעֲטֵה einſetzen. — [e] Adler überſetzt: them that curse the day; er dachte alſo an die „Tages-verflucher“ in Hiob 3, 8. Aber מְרִירֵי יוֹם kann keineswegs den Sinn von אֹרְרֵי־יוֹם haben (oder wollte er מְאָרְרֵי leſen?). Vielmehr iſt מְרִירֵי „bitter“ (Deut. 32, 24), als ſtärkerer Ausdruck für das nicht ſeltene מַר (ſ. z. B. 10, 22 S), gemeint, und der Genetiv יוֹם (= „der Verbitterte des [Unglücks]tages“; יוֹם wie Ob. 12. Hiob 18, 20 u. ſ.) beſagt, daß das Unglück über ihn mit einem Male, einer Kataſtrophe gleich, hereingebrochen iſt. Die gänzlich abweichende Überſetzung von G iſt hier durch die Leſung מְרוֹמֵי יוֹם (vgl. מְרוֹמִים = hohe Ehren[ſtellen] Koh. 10, 6) bedingt; ob er aber אַל־תִּתְקַלֵּס als Reflexivum von קִלֵּס „rühmen“ gefaßt hat, muß zweifelhaft erſcheinen. S überſetzt auch hier ſinngemäß: „und verachte nicht den Menſchen, der verbittert iſt“ (wörtl. „deſſen Gaumen bitter iſt“ = der Bitteres ſchlucken muß). — [f] = נִדְכָּאִים, eig. „unterdrückt“, wie Jeſ. 57, 15. — [g] Der urſpr. Text lautete: וּבַל עָלוּ עַל־לֵב (die Redensart wie Jeſ. 65, 17. Jer. 3, 16; 7, 31, vgl. Ez. 20, 32; ganz gleich in S: ודלא סלקין הוו על לבא). Wenn חֵבֶל wirklich im Texte ſteht (und nicht ובל, wie ich leſe), ſo konnte dies leicht infolge des vorausgehenden כִּסֵּא (= „Thron des Erdkreiſes“) geleſen werden; und עָלוּ fiel wegen des folgenden עַל aus Verſehen aus. Mit dem Turban iſt der königliche (vgl. Jeſ. 62, 3) gemeint. — [h] Die Worte והשפלו יחד, die weder bei G noch bei S ein Äquivalent haben, ſind wohl ſekundär (Lévi). Bemerkt ſei, daß V. 6—8 ſorgfältig vokaliſiert und accentuiert ſind. — [i] H hat נִתְּנוּ בְיַד; man erwartet noch einen Zuſatz, und wirklich hat G: „den Händen anderer“ (S hat, wohl dem Gegenſatz zu נִכְבָּדִים zu liebe: „wurden ihrer Ehre beraubt“). Doch iſt anzunehmen, daß im Urtexte wirklich nur בְיַד ſtand, wie wir auch ſonſt die Beobachtung machen, daß ſolche ſtereotype Wendungen nicht durch einen Zuſatz (durch einen Genetiv oder ein Pronomen) beſchwert wurden; ſ. Sir. 34 [31], 14^a. 18^b und 36, 3^a. — [k] G überſetzt אַל־תְּסַלֵּף durch „tadle nicht“ und תְּזִיף durch „ſchilt“ (ſo auch Adler). Ganz anders giebt S den

Vers wieder: „Solange du nicht geprüft haſt, vereheliche dich nicht; unterſuche zuvor und dann verlobe dich“. Davon könnte das erſte Zeitwort auf die Leſung אַל־תְּזַוֵּג d. i. (nach aram. Sprachgebrauche; vgl. bei Levy, NhWB. I, 519, זַוֵּג „[als Gattin] zugeſellen“) „heirate nicht“ zurückgehen und das zweite könnte nach dem Zuſammenhange erraten ſein, weil S תסלף nicht verſtand oder nicht leſen konnte. In V. 34 iſt סַלֵּף mit Objekt „Weg“ in S durch קלקל wiedergegeben, alſo nach Spr. 19, 3 (wie עַוֵּת) i. S. v. „den Weg umſtürzen, zerſtören“ (vgl. targ. סַלֵּף „verdrehen“) gefaßt. Steht es hier in demſelben Sinne, ſo würde etwa gemeint ſein, daß man erſt dann, wenn man genau unterſucht hat, eine angefangene Sache aufgeben und durch eine andere erſetzen ſoll. Sollte der Text nicht richtig ſein, ſo könnte man für אַל־תְּסַלֵּף leſen אַל־תְּגַלֵּם (der Buchſtabe hinter ת könnte wohl ע ſein) und dies i. S. v. „tadeln“ (wie Hiob 42, 3) faſſen; jedenfalls könnte ſo die Überſetzung von G veranlaßt ſein, indem gleichzeitig das parallele „ſchelten“ geraten ſein könnte. — [1] = בְּאֵין עַצְבָה, wörtl. „wo nicht iſt Pein“ (vgl. עֹצֶב „Schmerz“ 1 Chron. 4, 9 u. ſ. und נֶעֱצַב „ſich wehe thun“ Koh. 10, 9). S las dafür עָצְמָה, weshalb er überſetzt: „wenn in dir keine (l. לית ſt. אית) Kraft iſt“; G *περὶ πράγματος οὗ οὐκ ἔστι σοι* [*χρεία*, dies zu ſtreichen; ſ. Apokr. S. 291, Anm. [m]] „um eine Sache, die dich nichts angeht“ (wovon L: de ea re quae te non molestat, wohl nur ſinngemäße Wiedergabe iſt) wird etwa עִסְקְךָ geleſen haben (= „wenn es nicht dein Geſchäft iſt“; vgl. עֵסֶק Sir. 40, 1 u. o.; ſ. auch zu V. 10[a]). Das folgende Zeitwort תְּאַחֵר (entw. abſolut: = „zögern“ wie Richt. 5, 28 u. ö., oder mit zu ergänzendem Objekt „Wort“, vgl. Ex. 22, 28 = „verſchieben“) haben G und S mit „ſtreiten“ überſetzt: ſie laſen alſo אַל־תִּתְחָר. Doch iſt der Text in H urſprünglich; denn es iſt gutes Hebräiſch und giebt einen guten Sinn. In V. 9[b] hat G *ἐν κρίσει ἁμαρτωλῶν* („im Prozeß der Sünder“) רִיב i. S. v. „Rechtsſtreit“ (wie Ex. 23, 2 u. ſ.) gefaßt, während es doch Infinitiv iſt, und S ſcheint בְּרוּךְ (wie in V. 8[b]) für בריב geleſen zu haben, während V. 9[bβ] in S Dublette von V. 10[aβ] iſt (wobei בלומיא nach Sir. 10, 7 S auf die Leſung עֹשְׁקְךָ zurückgeht). Der Text von H iſt auch hier

urſprünglich. — [m] Wörtl. „warum machſt du viel dein Geſchäft?" (עשק = עֵסֶק wie 38, 24, vgl. zu 3, 22 und o. zu V. 9ª); G überſetzt ſinngemäß, wogegen S עשקך durch בישתך „deine Sünde" (wohl allgemeinerer Ausdruck für עִשְׁקֶךָ, ſ. o. zu V. 9ª) wiedergiebt. Der Sinn von V. 9ᵇ iſt: wer in Eile (ארץ „eilen" wie Spr. 19, 2 u. ſ.) viel erwerben will, wird nicht vermeiden können, dabei unredlich zu verfahren. לא יִנָּקֶה wie in 9, 12. — [n] G hat hier: „wenn du nachläufſt" (sc. deinen vielen Geſchäften), und in V. 10ᵈ: „und nicht wirſt du entrinnen, wenn du auch davon läufſt"; er las alſo in V. 10ᶜ לא nicht und als V. 10ᵈ einen ganz anderen Text. Aber obwohl H und S hier genau übereinſtimmen, muß doch der Text von G den urſprünglichen Wortlaut repräſentieren, da dieſe Faſſung von V. 10ᶜᵈ ſowohl zum vorausgehenden als zum folgenden Doppelzeiler vortrefflich paßt. Da nun S gern ſolche Gemeinplätze einſchaltete, wo er den Sinn des Urtextes nicht leſen konnte oder nicht verſtand, ſo wird auch hier der Wortlaut von V. 10ᶜᵈ auf Rechnung von S zu ſetzen und darum auch H von ihm abhängig ſein. — [o] = כְּדֵי כֵן, eig. „in demſelben Verhältniſſe". In S, wo die drei Verba von V. 11ª in anderer Reihenfolge („mancher läuft und arbeitet und müht ſich ab") ſtehen, findet ſich als Verbum das dem מתאחר genau entſprechende משתוהר, das allerdings nur bedeuten kann: „und kommt doch [überall] zu ſpät." Iſt alſo H von S abhängig, ſo wird מתאחר auch nur denſelben Sinn haben ſollen; wenn nicht, ſo könnte es wohl bedeuten: „[in ſeinen Verhältniſſen] zurückkommen" (eig. „dahinten bleiben"). — [p] S hat für V. 12ªᵅ: „Mancher müht ſich ab und arbeitet", was nach Lévi nur aus V. 11ª herübergenommen iſt (jedoch V. 12ª andere Reihenfolge und ohne רחש!); da nun aber G überſetzt: „iſt träge", ſo wird doch S auf die Lesart עָמֵל zurückgehen (mit Hinzufügung von לאא aus V. 11), da עמל indirekt durch G, der עָצֵל vor ſich hatte, beſtätigt wird. H und S ſind alſo hier wieder einmal voneinander unabhängig, und zwar wird H hier den Urtext überliefern. Statt רשש iſt (nach dem parallelen מִתְעַשֵּׁר = „reich werden") מִתְרֹשֵׁשׁ zu leſen; doch ſteht dieſes Hithpalel von רוש hier nicht in der Bdtg. „ſich arm ſtellen" wie Spr. 13, 7, ſondern in der Bdtg.

„arm werden". Wegen אֹבֵד = „er geht zu Grunde" (vgl. אֹבֵד „der Untergehende" Spr. 31, 6) iſt nicht in V. 4 מַעֲטֵה אֹבֵד (= „das Gewand des Heruntergekommenen") zu leſen. — [q] L. nach S und G [כֹּל] חֲסַר; G las כֹּחַ ſtatt כֹּל, i. S. v. „Vermögen". Wegen der Antitheſe zum Folgenden, wo das Subſtantiv „Armut" ſteht, wird man auch hier ein Subſtantiv wie gerade „Vermögen" vorauszuſetzen haben; ſonach würde auch hier H = S ſekundär ſein und G den Urtext bewahrt haben. Auf ein urſprüngliches כֹּחַ weiſt auch die Dublette zu חסר כח in S hin: חסיר פגרה „der an ſeinem Leibe verfällt"; dieſelbe geht nämlich auf eine doppelte Überſetzung von כֹּחַ, das das zweite Mal als „Körperkraft" gefaßt iſt, zurück (ſ. Weiteres Apokr. S. 292, Anm. [e]). — [r] L. ſtatt א · נש (sic) entweder einfach רֵאשׁ „Armut" (was G u. S wiedergeben, ohne daß man nach S mit Lévi מִסְכֵּנוּת als Textwort vorausſetzen müßte) oder מַשָּׁא, coll. = „Schulden" (יוֹתֵר Part. von יָתַר, deſſen Kauſativum הוֹתִיר = „Überfluß haben laſſen an etwas" auch Deut. 28, 11; 30, 9, allerdings mit בְּ der Sache, vorkommt). Wenn freilich אוֹנֵשׁ zu leſen iſt, was ſ. v. a. „Schwäche" bedeuten würde, ſo ergäbe ſich das merkwürdige Verhältnis, daß, ebenſo wie כֹּחַ = „Vermögen" ſeinen Gegenſatz in רֵאשׁ „Armut" hatte, auch כֹּחַ = „Körperkraft" ſeinen Gegenſatz in אוֹנֵשׁ gehabt hätte (wie auch Lévi nachträglich geſehen hat; ſ. a. a. O. S. 331) und daß ſich die Faſſung von כֹּחַ = „Kraft" in der Dublette von S (ſ. o.) ſowie die Variante אוֹנֵשׁ „Schwäche" in H erhalten hätte. Da S jetzt כל lieſt, ſo müßte man weiter annehmen, daß die Wucherung אונש, die doch durch כח = „Kraft" bedingt iſt, aus dem Urtext ſtammen müßte zu einer Zeit, wo dieſer noch כח hatte, während die Veränderung zu כל, die S und jetzt auch H wiedergiebt, erſt ſpäter eintrat. — [s] Trotz kleiner Abweichungen (עין: G plur., S מאמרא zur Vermeidung des Anthropomorphismus; וינערהו: G „richtet auf", S „rettet"; מעפר צחנה: G „aus ſeiner Niedrigkeit", S „aus Staub und aus Aſche"; für נמאב in S l. למאב) bezeugen G und S den Text von H. Das Zeitwort נִעֵר, eig. „herausſchütteln", wie Neh. 5, 13 vgl. Hiob 38, 13. Pſ. 109, 23; צַחֲנָה „Geſtank, Moder" wie Joel 2, 20. — [t] נָשָׂא בְרֹאשׁוֹ ließe ſich zur Not überſetzen: „er erhebt

ihn mit ſeinem Haupte"; aber l. רֹאשׁוֹ nach G und S, nach V. 1 und nach der altteſt. Phraſe נָשָׂא רֹאשׁ, die ſpeziell von dem Freimachen aus dem Gefängniſſe verwendet wird (auch ohne מִבֵּית כֶּלֶא, wie Gen. 40, 13. 20), welche Bedeutung vielleicht auch hier (vgl. V. 12[dβ]) beabſichtigt war, indem der Siracide an Schuldhaft dachte. G giebt וַיְרֹמְמֵהוּ nicht wieder; doch zeigt ſchon die Länge des Stichos, daß es nur aus Verſehen (nachträglich) ausgefallen iſt.

---

14 Gutes und Schlimmes, Leben und Tod,
Armut und Reichtum ſtammt von Jahwe [a].
15 Weisheit und Einſicht [b] und Verſtändnis des Wortes [c] ſtammt von Jahwe;
'Liebe' [d] und rechtlicher Wandel ſtammt von Jahwe.
16 Thorheit und Finſternis ſind für [e] die Gottloſen geſchaffen;
und die Übelthäter — das Übel ſitzt ihnen im Nacken [f].
17 Die Gabe des Gerechten iſt auf Lebenszeit [g]
und, woran er Gefallen hat, das glückt [ihm] immerdar [h].
18 Mancher wird reich davon, daß er ſich [alles] verſagt [i],
und verwirkt [k] auf dieſe Weiſe [ſich ſelbſt] ſeinen Lohn.
19 Und wenn er dann ſpricht: Ich kann mir [nun] Ruhe gönnen [l]
und jetzt will ichs [nun] behaglich [m] genießen,
ſo weiß er nicht, was für ein Los [n] ihm zu teil werden wird,
und er muß es anderen hinterlaſſen und ſterben.
20 Mein Sohn, ſei treu [o] in deiner Pflicht und bethätige dich [p] in ihr
und werde alt, indem du immerdar dein Werk thuſt [q].
21 Mein Sohn, ... [r]
harre [s] auf Jahwe und hoffe auf ſein Licht;
denn leicht [t] iſt's in den Augen Jahwes,
'ſchnell' [u] und unvermutet den Armen reich zu machen.

22 [v] Der Segen Gottes iſt das Los des Gerechten,
und zur rechten Zeit ſproßt ſeine Hoffnung empor.

23 Sprich nicht:[w] „Ich habe [nun] meinen Willen durchgeſetzt;
und was wird Er mir nun laſſen?“
24 Sprich nicht: Ich habe genug für mich,
und . . . .[x] mir widerfahren?
25 Das Glück[y] eines Tages läßt vergeſſen das Unglück,
und das Unglück eines Tages läßt vergeſſen das Glück,
. . . .
und das Ende eines Mannes wird über ihn kommen[z].
27 Die Zeit des Unglücks läßt das [frühere] Vergnügen vergeſſen,
und das Ende eines Mannes kündet über ihn.
Ehe du jemand genau prüfſt, ‘halte ihn nicht für glücklich’;
. . auf Grund . . . wird jemand glücklich geprieſen[a].
28 Vor dem Tode preiſe niemand glücklich;
denn durch ſein Ende wird jemand erkannt.

Kap. 11, 14—28. Von Gottes gerechter Vergeltung, die alle Ungleichheiten des Lebens ausgleicht. — [a] S hat für V. 14[b] frei: „Der Reiche und der Arme ſind vor Gott gleich“. — [b] S hat für שֵׂכֶל „Einſicht“ (wie auch in GAl.): נכפותא „Keuſchheit, Beſcheidenheit“. — [c] GAl. und S: „des Geſetzes“; danach wird דָּבָר, das prägnant i. S. v. „Gotteswort“ ſteht, den urſpr. Text repräſentieren. — [d] Lévi meint (a. a. O. S. 13), daß G (in GAl. erhalten) Anſtoß an dem häretiſchen Gedanken, daß „Sünde und guter Wandel von Gott ſtammen“ (ſo in H), genommen und deshalb חטא „Sünde“ durch *ἀγάπησις* „Lieben“ erſetzt habe, wenn dieſe Richtigſtellung nicht vielleicht das Werk eines Chriſten ſei. Aber die Vergleichung mit S ergiebt ein anderes, ſehr merkwürdiges Reſultat, inſofern die Abweichung in H und GAl. jedenfalls auf verſchiedene Leſung des Textwortes חובא in S (bezw. ſeiner jüdiſch-aramäiſchen Unterlage) zurückgeht, wie auch Lévi nachträglich (a. a. O. S. 331) geſehen hat: H (der hier alſo von S abhängig ſein muß) faßte es als חובא „Schuld, Sünde“ (von חוב), G als חובא „Liebe“ (von חבב). Danach iſt auch der Text von V. 15—17 ſekundär (Weiteres

ſ. Apokr. S. 292, Anm. [1]). Die Annahme einer jüdiſch-aramäiſchen Unterlage für S empfiehlt ſich übrigens auch aus dem Grunde, weil die Annahme einer Abhängigkeit des G oder wenigſtens des Zuſatzes in GAl. von S, die ſonſt unausweichlich wäre, aus zeitlichen Gründen nicht acceptabel iſt. Übrigens zeigt der parallele Stichos V. 16[a], daß „Liebe“ das richtige Textwort iſt (alſo חובא in S auch in dieſem Sinne zu faſſen). Dies wird zugleich dadurch beſtätigt, daß 10, 18 (wenigſtens nach der Ausdeutung von G und S) ausdrücklich ſagt, Überhebung und Zorn ſeien nicht den Menſchen homogen (= zu ihrer Natur hinzugehörig). — [e] Was H und S bieten, iſt nach 10, 18 (ſ. d.) der urſpr. Wortlaut; GAl. hat dafür: „Irrtum und Finſternis ſind mit den Sündern zugleich erſchaffen“ (*ἁμαρτωλοῖς συνέκτισται*, was aber leicht durch Dittographie des *σ* aus *ἐνέκτισται*, bezw. bloßem *ἔκτισται* entſtanden ſein könnte). — [f] Wörtl. „das Übel (= die Strafe) iſt bei ihnen“ (vgl. zum Ausdrucke und Sinne 13, 13[b]), was einen ganz guten Sinn bei einfachem, aber durchaus angemeſſenem Ausdruck ergiebt. G und S hatten eine andere Textvorlage, deren einzige abweichende Überſetzung in beiden (G: „ſich brüſtet“, S: „aufwachſen“, eig. „großgezogen werden“) nur auf die verſchiedene Auffaſſung von יִתְגַּדֵּל (G = „ſich ſtolz gebärden“, wie Jeſ. 10, 15. Dan. 11, 36 f., S = „großgezogen werden“, wie das Pual Pſ. 144, 12, weshalb er vielleicht מְגוּדָּל dafür las) bezw. dem Plural davon (alſo wohl nicht eine Form von הִתְצַפָּה, ſ. Apokr. S. 292, Anm. [1]) zurückgeht. Von „ſchlimmem Alter“ (Lévi) iſt weder in G (auch nicht bei der falſchen Lesart *κακά* ſtatt [*συγγηρᾷ*] *κακία*) noch in S (wo es doch סיבותא ſtatt סאבא heißen müßte) die Rede; aber möglich wäre es nach G und S, daß im Urtexte des Zuſatzes hinter dem abſolut vorausgeſtellten וּמְרֵעִים ein Zeitwort dieſes Sinnes, etwa לִתְקָה, geſtanden hätte. — [g] S hat für V. 17[a]: „Die Gabe des Herrn (gemeint iſt auch hier: das Vermögen ꝛc., kurz, was der Herr den Gerechten giebt) verbleibt ſeinen Verehrern“, G dasſelbe, ausgenommen nur: „den Frommen“ für לדחלוהי. Doch könnte der Text von V. 17[a] in H urſprünglich ſein und G und S könnten den Wortlaut verändert haben, um den Genetivus objectivus צַדִּיק (= für den Gerechten) in

unzweideutiger Weiſe wiederzugeben. — [h] = יִצְלַח (ſo auch S, wenn תִתְקַן als Peal, = „ſein Wille wird feſt ſtehen", und nicht als Pael, = „er wird ſeinen Willen durchſetzen", eig. „einrichten", zu leſen iſt); G hat es als יַצְלִיחַ geleſen. — [i] בְּהִתְעַנּוֹת „infolge des Sich-Verſagens", Infin. des Hithpa. von ענה, = „ſich kaſteien", wie z. B. Dan. 10, 12 (durch Faſten). G giebt es durch zwei Synonyma wieder, von denen das erſtere, „Genauigkeit", eig. „Aufmerkſamkeit", auf die Variante בְּהִתְבּוֹנֵן (wie z. B. Jer. 2, 10) zurückgehen könnte, aber ebenſo gut von G ſtammen kann; S hat: „infolge (bezw. „nach"?) ſeiner Armut", was nicht gerade glücklich iſt. — [k] = יְחַיֵּב. Da das Zeitwort wohl nicht bedeuten kann: „und mancher zieht ſich (als Schuld bez. Strafe) ſeinen Lohn ſelbſt zu", was allerdings, ironiſch gefaßt, einen trefflichen Sinn geben würde, ſo bleibt nur übrig, zu überſetzen: „er macht ſeinen Lohn (d. i. den zuſammengeſcharrten Reichtum) ſchuldig" (חַיֵּב im A. T. Dan. 1, 10, mit Objekt „mein Haupt", i. S. v. „verwirken"), d. h. er verwirkt (durch die Hartherzigkeit beim Zuſammenſcharren) von vornherein ſchon das Anrecht auf den Beſitz. Da aber יח[יב] deutlich zu ſehen iſt, während hinter יש ein Partizip am Platze wäre, ſo iſt ſtatt des (nicht zu leſenden, ſondern bloß von Adler ergänzten) יֵשׁ etwa וְכֵן (vgl. בְּכֵן 40, 6[b]) zu ergänzen. Aus G iſt zu entnehmen, daß auch er nicht יש las; ſeine Textvorlage ſcheint geweſen zu ſein: וזאת חֵלֶק שְׂכָרוֹ (זאת bezüglich auf das Folgende [in V. 19], wofür aber auch וְכֵן möglich wäre). S („und manchem haftet ſein Reichtum nicht an", d. h. er verbleibt nicht bei ihm) entfernt ſich ſo völlig von H und G, daß er auch nicht als Zeuge für וזאת angeführt werden kann. — [l] Wörtl. „ich habe Ruhe (נַחַת wie Jeſ. 30, 15 u. o.) gefunden"; ſo auch G und S, welch letzterer nur noch „mir" hinzufügt. — [m] Nach G und L iſt (da gar nichts mehr zu ſehen iſt, was einen Anhalt bieten könnte) eher מִטּוּבִי „von meinem Gute" (טוב = „Güter", wie Deut. 6, 11) als בשלום zu ergänzen. — [n] Danach iſt es nicht unbedingt nötig, ſtatt חֵלֶק zu leſen חֶלְקוֹ = „was ſein Los ſein wird" (ſo Lévi). S las allerdings wohl חלקו, das er frei durch „ſein Ende" wiedergiebt (oder vielleicht iſt חרתה nur für קצתה „ſein Ende" eingeſetzt, dies aber

verſchrieben aus פצתה „ſein Los"); G aber las dafür יַחְלֹק, wonach er das andere dem von ihm vermuteten Sinne anpaßte (da ein Wortlaut wie etwa חֵלֶק [עֵת] מַה־יִּהְיֶה wenig wahrſcheinlich iſt). — [o] Wenn wirklich ש zu leſen iſt, ſo iſt die Ergänzung zu שְׁלֵם (Qal wohl = „ſich ganz hingeben", gewiſſermaßen: „ſei שָׁלֵם) nicht unangebracht. Nach G („ſtehe feſt") und S („ſtehe auf" bezw. „ſtelle dich hin", sc. auf deinen Weg) iſt freilich עֲמֹד zu erwarten (der zu erkennende Buchſtabe könnte ע ſein, wenn der Strich rechts unten nicht zum Buchſtaben gehört) und die Konſtruktion iſt dann analog der Redeweiſe עָמַד בַּבְּרִית „in den Bund eintreten" 2 Kön. 23, 3, wobei חק „Abmachung" (Pſ. 105, 10 parallel mit ברית) als Synonym von ברית ſteht (vgl. zum Sprachgebrauche von חק beim Siraciden beſ. zu 41, 2^{a}), wenn man nicht vorzieht, nach Richt. 5, 15 חק in der Bdtg. „Vorhaben" zu faſſen. — [p] Adler hat das erkennbare ה zu תהגה ergänzt; aber nach G *ὁμίλει* wird die Textvorlage תַּעֲנֶה (עָנָה „ſich abgeben mit etwas"; vgl. zu 9, 14^{a}) geweſen ſein. So würde ſich zugleich die unpaſſende Überſetzung erklären, weil עָנָה für gewöhnlich (und auch 9, 14^{a}) vom Umgehen mit Perſonen gebraucht wird. S, der überſetzt: „und verſteife dich auf ihn (den Weg)", könnte תִּשְׁתַּעֵן geleſen habe; aber es liegt näher anzunehmen, daß er (vielleicht weil er das Wort nicht leſen konnte) nach dem Zuſammenhange riet. — [q] V. 20^{b} lautet wörtlich: „und bei deiner [Berufs-] Arbeit (vgl. מלאכה Sir. 7, 15^{a}; ſ. z. St.) werde alt (Hithpa. = Niphal von ישן Deut. 4, 25) immerdar"; aber dabei ſieht man, daß לַעַד unbedingt bei במלאכתך ſtehen müßte (vorausgeſetzt noch, daß מלאכה als eine Art Infinitivnomen verwendet ſein könnte). Streicht man לעד, ſo entſpricht der Stichos genau dem bei G, iſt aber wohl zu kurz. S hat: „und geh an ſeine (sc. des Weges, d. h. wohl des Berufes) Arbeiten und werde [dabei] alt"; nach ihm wäre hinter במלאכתך etwa לֵךְ ausgefallen (vgl. הָלַךְ mit בְּ „in etwas wandeln", wie z. B. Deut. 19, 9 u. ähnliche Stellen). — [r] Vor V. 21^{a} H ſteht in G und S noch folgender Stichos: „Wundere dich nicht über die Werke (= Erfolge; ſ. Apokr. S. 293, Anm. [k]) der Sünder", was jedenfalls (wohl ohne בְּבֵי) den erſten Stichos von V. 21 ausmachte. Wenn

Lévi danach (unter Vergleichung von L ne manseris = אַל־תִּתְמַהְמַהּ?) den Stichos ſo reſtituiert: אַל־תִּתְמַהּ בְּפֹעֲלֵי עָוֶן („wundere dich nicht über die Miſſethäter“), ſo kann er ſich auf S berufen; aber die Vergleichung mit G zeigt, daß der Text von S anders zu leſen iſt: בעבדא דעולא „über die Thaten der Frevler“ (alſo ganz wie G), weshalb als Text vorauszuſetzen iſt: אל־תתמה בְּפָעֳלֵי רְשָׁעִים. Wie aber Lévi meinen kann, daß dies das Ende der [mit לעד ſchließenden] Zeile eingenommen habe, iſt ſchlechterdings unverſtändlich, wenn man das Fakſimile (nicht die Reproduktion auf S. 471) ins Auge faßt. — [s] רוּם nach Pſ. 37, 7 ergänzt. Die zweite Hälfte des Stichos lautet in S ähnlich wie in H: „und bleibe in ſeinem Lichte“; hier wird nicht H von S abhängig ſein, denn da hebr. קַוֵּה „harren“ nach dem Zuſammenhange zu erwarten iſt, ſo wird nicht der Hebräer ſyr. קוי „bleiben“ (irrtümlich!) durch „harren“ wiedergegeben haben, ſondern hebr. קַוֵּה „harren“ iſt urſprünglich, und der Syrer behielt das Wort bei, obwohl ſyr. קוי „bleiben“ bedeutet, was ihn nötigte, ב ſtatt ל einzuſetzen. G hat dafür „und beharre bei deiner Arbeit“, was nicht Dublette von עמוד בחקך ſein kann (ſo Lévi S. 332), weil dies (aus V. 20[a]) zu weit entfernt ſteht und ſich auch nicht mit dem Wortlaute von G deckt. Eher ließe ſich denken, daß G (wie S!) קַוֵּה „harren“ nach aram. Sprachgebrauche i. S. v. „bleiben“ faßte und entweder dazu aus dem (bei ſtichiſcher Schreibung) unmittelbar darüber ſtehenden V. 21[b] במלאכתך herübernahm, bezw. in ſeiner HS. deshalb vorfand, oder, wozu *πόνος* beſſer paßt, ſtatt [ב]אורו vielmehr [ב]אונו (אָוֶן = „Unheil“) las. — [t] L. בְּקַל (vgl. 2 Kön. 3, 18, mit לְ c. Inf. 2 Kön. 20, 10) ſtatt נכה (Adler falſch יכה), was keinen Sinn giebt. Es iſt alſo nicht nötig, mit Lévi an das talmudiſche נכה = מיעט (?) zu denken. — [u] Nach בְּפֶתַע פִּתְאֹום Num. 6, 9 (auch mit לְ Jeſ. 29, 5 und umgeſtellt Jeſ. 30, 13) iſt auch hier ſo zu leſen. Vgl. zum Folgenden 1 Sam. 2, 7. — [v] V. 22—26 fehlen in S, wahrſcheinlich nur wegen des gleichen Anfangs von V. 21[c] und V. 26[a]. Dadurch werden aber Rekonſtruktionen des hebr. Urtextes ſehr erſchwert, wenn nicht unmöglich gemacht. — [w] Adler nimmt an, daß hinter אל תאמר eine Lücke ſei; der Raum iſt aber ſo klein, daß

nicht einmal מָה אוֹעִיל „was habe ich davon“ (vgl. Hiob 35, 3; 21, 15), was man nach G vermuten könnte, Platz hätte. Aber die Sache liegt anders: die Wörter עָשִׂיתִי חֶפְצִי (vgl. חפץ „Gefallen“ = *χρεία* Jer. 22, 28; 48, 38 LXX) entſprechen dem Text von G und das כִּי, das ſonſt = „denn“ wäre, iſt nur die bekannte Einführungspartikel der Oratio directa; gemeint iſt: jetzt iſt mein Wunſch (חֵפֶץ „Begehren“ wie Hiob 31, 16) erfüllt, ſofern ich Geld genug erworben habe, nun aber ſtellt ſich die Sorge ein, ob Gott es mir laſſen wird, was auch ſehr gut zu V. 24 paßt, wo im Gegenſatz zu dem Überängſtlichen (in V. 23) der Sorgloſe und Selbſtſichere geſchildert wird. Übrigens läßt ſich gut denken, daß wegen der Unebenheit des Pergamentes der Schreiber den Platz nicht beſchreiben konnte (ſo daß eben gar keine Lücke angenommen werden muß). Der Text von V. 23^{b} in H paßt ſo gut in den Zuſammenhang, daß man gar nicht nötig hat, ihn zu verbeſſern (wie Lévi, der S. 332 יֵיטַב ſtatt יַעֲזֹב leſen möchte, nachdem er dies letztere S. 14 i. S. v. „helfen“ hat faſſen wollen; betreffs עזב 3, 13^{a} ſ. z. St.). — [x] Die Lücke iſt aus G leicht auszufüllen (l. יִהְיֶה ſtatt יהי). Auch in V. 24^{a} entſpricht der Text von H: דַּי [הוּא] (vgl. Ex. 36, 7), dem von G. — [y] L. טוֹבַת (wie das Patach unter dem ב und das übergeſchriebene ה deutlich angeben), was wegen der 3. fem. תשכח nötig iſt. Das Zeichen über ירם (eher ein ט als פן) iſt ebenſowenig zu deuten wie das ח über רעה. Das Piel תְּשַׁכֵּחַ (wie Klagel. 2, 6) iſt durch das Schwa unter dem ת gekennzeichnet. — [z] V. 25^{d} H iſt nicht = V. 26^{b} in G, ſondern Dublette von V. 27^{b}. Ob nun der weggelaſſene Stichos davor dem V. 26^{a} in G entſprach oder eine Dublette von V. 27^{a} war, iſt eine müßige Frage. Aber weiter kann nicht zweifelhaft ſein, daß V. 27^{a} (in H, S und auch in G gleich) nur eine Dublette von V. 25^{b} iſt, was auch dadurch indirekt beſtätigt wird, daß ſich V. 28 dem Sinne nach trefflich an V. 26 anſchließt. Daß aber V. 26 von S geleſen wurde, geht daraus hervor, daß dieſer Vers ja die Veranlaſſung zum Wegbleiben von V. 21—26 in S war. Sonach nehmen wir an, daß der Urtext aus folgenden Doppelzeilern beſtand: 1) V. 25^{ab} (V. 25^{b} als V. 27^{a} wiederholt); 2) V. 26^{ab}

in kürzerer Faſſung (etwa ſo: „denn leicht iſt's vor dem Herrn, dem Menſchen zu vergelten“) als erſter Stichos und V. 27^b (in H auch als V. 25^d überliefert) als zweiter. Außerdem läßt ſich dieſer V. 25^d in H, der V. 27^b in S genau wiedergiebt und, wie ſich ſogleich unwiderleglich zeigen wird, nur eine ſklaviſche Wiedergabe von S iſt, ſamt dem Text von S leicht heilen: l. תחוא „kündet“ (= יַגִּיד in V. 27^b H) in S für תהוא (= תהיה in H); dagegen iſt natürlich nicht תהיה in V. 25^b H in תהוה zu verbeſſern (ſo Lévi), ſondern V. 25^b in H als Mißgeburt ganz zu ſtreichen. — [a] Der Doppelzeiler V. 27^{cd} iſt wieder eine Dublette von V. 28, und zwar entſpricht V. 28, die Urform des Doppelzeilers, dem V. 28 in G (und dem Citate des Saadja Gaon), V. 27^{cd} aber, die abgeleitete Form, dem V. 28 in S. Dies führt ſogleich dazu, den Text Adlers zu verbeſſern: l. הַאֻשְּׁרֵהוּ ſtatt [ב]האש und בְּאוֹשֶׁר (wie auch wirklich das Fakſimile erkennen läßt!) ſtatt במעשר; auch iſt יד zu [אחריתו] בְּיַד zu ergänzen. Über die Wiedergabe von אחרית durch *τέκνα* bei G ſ. Apokr. S. 294, Anm. [e] (das אחרית 16, 3e iſt ſpäterer Zuſatz; ſ. z. St.); Lévi bemerkt, daß dieſe Einzelheit ihn veranlaßt habe, auf die Hypotheſe einer Rückûberſetzung des Textes nach G und S zu verzichten, da niemals ein Jude der nachchriſtlichen Zeit ſich hätte einfallen laſſen, *τέκνα* durch אחרית wiederzugeben.

---

29 Nicht jedermann ſoll man hineinbringen ins Haus;
und wie viele Wunden kann der Hauſierer ſchlagen [a]!
Wie ein Käfig, voll von Vögeln,
ſo ſind ihre Häuſer voll von Trug [b].
30 Wie ein im Käfig gefangen gehaltener Vogel iſt das Herz des Stolzen;
wie ein Wolf, der auf Beute lauert.
Wie viele Frevel kann der Habſüchtige verüben!
wie ein Hund iſt er unter den Freſſern des Hauſes.
Und jeder Habſüchtige thut Unrecht;
er kommt und bringt Streit in ihr ganzes Behagen.

Es lauert der Hauſierer wie ein Bär auf das Haus der Spötter
und wie ein Kundſchafter, der die Blöße zu erſchauen ſucht [c].
31 Gutes verkehrt er zu Böſem;
'er mäkelt' [d] und [ſelbſt] den Dingen, die dir am liebſten ſind, hängt er einen 'Schand[fleck]' an [e].
32 Von einem Feuerfunken aus 'gerät' ein Kohlenhaufen 'in Brand' [f],
und ein nichtsnutziger Mann lauert auf Blutvergießen [g].
33 Hüte dich vor dem Böſen, denn Böſes zeugt er [h]: —
warum ſollſt du einen Makel [vor] der Welt [i] davontragen?
34 Hänge dich nicht an einen Gottloſen [k]: er wird dein Verhältnis umgeſtalten
und wird dich 'deinen Hausgenoſſen' [l] entfremden.

---

1 Wenn du 'Gutes thuſt, ſo wiſſe' [m], wem du Gutes erweiſeſt, 12
und du kannſt auf [Vergeltung] deiner Wohlthat hoffen;
vor einem Nachbar [aber], der dir fremd iſt, nimm dich in Acht [n]
. . . .

Kap. 11, 29 — 12, 18. Warnung vor näherem Verkehre mit ſchlimmen Leuten (11, 29—34), vor falſcher Wohlthätigeit (12, 1—7) u. ſ. w. — [a] G und S („denn zahlreich ſind die Argliſten des Argliſtigen") laſen: נִכְלֵי נוֹכֵל (נֵכֶל wie Num. 25, 18; נוֹכֵל wie Mal. 1, 14). Dagegen bietet H wie das Talmudcitat (ſ. o. S. 237 Anm.): פִּצְעֵי רוֹכֵל „die Wunden des Hauſierers" (רוֹכֵל nach aram. Sprachgebrauche, aber auch ſchon im A. T. ſ. v. a. „Krämer", z. B. Ez. 27, 13; doch wäre nach hebr. רָכִיל und miſchniſch רְכִילוּת „Verleumdung" an ſich auch die Bdtg. „Verleumder" möglich); letzterer Ausdruck und Sinn paßt ſo vortrefflich zu V. 29[a] (ſofern gemeint iſt, daß man auch gegen die Hauſierer vorſichtig ſein ſoll, da ſie Verleumdungen

von Haus zu Haus tragen), daß wir פצעי רוכל als Worte des Urtextes anſehen. — [b] V. 29[cd] findet ſich nur in H und im Talmudcitat; der Doppelzeiler iſt aus Jer. 5, 27 entlehnt (ſ. o. S. 237 Anm.), was ſich am einfachſten ſo erklärt, daß H an das Talmudcitat und der Abſchreiber, der Jer. 5, 27 in den Text hineinbrachte, an dieſe (vom Siraciden in V. 30[a] frei benutzte) Bibelſtelle dachte (ähnlich wie bei בעד אשה im Talmudcitat von 9, 8[c]). — [c] Die vier Doppelzeiler von V. 30, deren Text unſere Überſetzung genau wiedergiebt, laſſen ſich auf zwei zurückführen, denn V. 30[gh] iſt ein Konglomerat aus Beſtandteilen von V. 29[b] (רוֹכֵל aus H und אוֹרֵב [auch in V. 30[b]] = נוֹכֵל aus G und S), V. 30[b] bezw. V. 30[d] („Bär" als Variante zu „Wolf" und „Hund"; vgl. „Haus" V. 30[d]); ferner iſt V. 30[h] der Ausbau einer Variante von רוכל (רוֹגֵל „Kundſchafter") zu einem Stichos durch die bekannte Redeweiſe Gen. 42, 9. 12. So bleiben als urſprüngliche Doppelzeiler: V. 30[ab] und der Doppelzeiler, der jetzt zu den zwei in V. 30[cd] und [ef] gedehnt iſt und deſſen urſpr. Text (nach S!) etwa ſo lautete:

ככלב בא בכל בית וחומס
כן בוצע [רוכל l.] בא ומשים ריב לכל בה

„Wie der Hund, der im ganzen Hauſe hineinläuft und Unbill verübt,
ſo geht der Verleumder hinein und bringt alle, die darin ſind, in Streit."

Denn V. 30[c] (wörtl.: „wie zahlreich ſind die Frevel des Habſüchtigen") iſt Dublette zu V. 29[b], die uns die Entſtehung des בּוֹצֵעַ „der Gewinn-, Habſüchtige" lehrt: ſowohl פשעי als auch בוצע ſind nur Varianten von פצעי (letzteres vielleicht dadurch entſtanden, daß in einer HS. die Varianten נכלי נוכל und פצעי רוכל zu נכלי פצע zuſammengemiſcht waren; doch kann kein Zweifel ſein, daß רוכל einzuſetzen iſt); ferner iſt in V. 30[d], der zuſammen mit והומס aus V. 30[e] den erſten Stichos ausmacht, ſtatt הוא באוכל (wovon הוא ſekundär, durch בְּאוֹכֵל als Prädikat bedingt, iſt) zu leſen: בא בכל; ja man möchte ſich fragen, ob nicht der ganze Doppelzeiler nur aus einer Verleſung des כְּלוּב zu כֶּלֶב hervorgewachſen iſt (ähnlich auch Herkenne S. 129), wofür man

anführen könnte, daß בְּכֶלֶב im Texte von G ganz fehlte, wie überhaupt in G V. 30 nur aus einem Doppelzeiler beſteht. Schließlich iſt in dem zweiten Stichos טוֹבָתָם zu ſtreichen, denn es ſtammt aus dem Anfange von V. 31, indem טוב bezw. טובה in S (doch ſ. u.), um es dem Zuſammenhange anzupaſſen, in טובתם umgewandelt wurde; und als Abſchluß iſt zu dem (wohl kaum den Abſchluß bildenden) לכל vielleicht בַּיִת, bezüglich auf בית (das aus dem בא zu ſupplieren iſt), hinzuzufügen. Zum Text von H verhält ſich nun zunächſt der von S folgendermaßen: V. 30ᵃ S = V. 30ᵃ H (ſ. noch u.); V. 30ᵇ S = V. 30ᵇ H; V. 30ᶜ S = V. 30ᶜ (jedoch ברשיע abgeſchwächt zu „Frevler“ plur.); V. 30ᵈ („wie der Hund, der ins ganze Haus hineingeht und raubt“, was die obige Rekonſtruktion ermöglichte) = V. 30ᵈ + ומרגזין aus V. 30ᵉ; V. 30ᵉ („ſo geht der Frevler in jedes Haus hinein und ſchafft Unruhe“; מרגז „beunruhigen“ abſolut gebraucht). Es läge nahe, in S als Genetiv zu „Herz“ ſtatt דגאיא zu leſen דדגלא: „des Lügners“, was ſicher beſſer in den Zuſammenhang hineinpaßt, aber doch kaum für urſprünglich angeſehen werden darf, da auch H und G darin übereinſtimmen, daß das Textwort „des Hochmütigen“ lautete. G aber verhält ſich ſo zu H: V. 30ᵃᵇ G = V. 30ᵃ H; V. 30ᶜ G = V. 30ᵇ H, nur ſteht in G „Fall“ (*ἐπιβλέπει πτῶσιν*) ſtatt „Blöße“ (עֶרְוָה, ſo auch im Talmudcitat, jedoch abgeändert zu: הַמַּרְגִּילִים לְדַבֵּר עֶרְוָה „die herumlaufen [Hiphil ſtatt bibl. Piel], um die Blöße [herum]zuſprechen), was wohl aus Pſ. 140, 5ᶜ ſtammt, ebenſo wie das auffällige Subſtantiv „Übermütiger“ in V. 30ᵃ von der Benutzung jener Pſalmſtelle Pſ. 140, 5 f. als Subſtrat des Ausdrucks und Gedankens herſtammen könnte (vgl. auch LXX *ὑπερήφανοι* = גֵּאִים Pſ. 140, 6). Nehmen wir aber an (wozu wir wohlberechtigt ſind), daß G uns den Urtext überliefert hat, ſo würde die Anlehnung an die Redeweiſe aus Gen. 42, 9. 12 ſekundär ſein, und als Urtext von V. 30ᵇ wäre etwa folgender Wortlaut zu vermuten: וּכְמְרַגֵּל יֶאֱרֹב לְדֶחִי (דֶּחִי wie Pſ. 56, 14. 116, 8: יארב wie u. V. 32ᵇ). Schließlich iſt es irreführend, wenn Lévi ſagt, daß in V. 30ᶜ⁻ᶠ „G abſolut nichts habe, was dem H entſpräche“, da doch dieſe Dubletten nur aus der Textvorlage des G hervorgewachſen ſind; auch

iſt es fraglich, ob S von H abhängig iſt (oder umgekehrt), ohne daß damit im allgemeinen geleugnet werden ſoll, daß es auch hebräiſche Handſchriften gegeben haben kann, die, älter als S, ſolche doppelte Leſungen in ſich bargen. — [d] Statt ן[ר־:] muß es natürlich ירגן heißen, was man ſowohl יֵרָגֵן (nach Jeſ. 29, 24) als יְרַגֵּן (nach Deut. 1, 27. Pſ. 106, 25) leſen kann. Wenn in V. 31[a] bei S jetzt בכבתא und בישתא als Plurale bezeichnet ſind, ſo hat das keine Bedeutung; man kann die Wörter ebenſogut als Singulare leſen, denn die Pluralpunkte ſind ſpäter dazugeſetzt. — [e] L. בֹּשֶׁת „Schande“ ſtatt קשר־ (wegen der Ähnlichkeit); doch zeigt S indirekt, daß das urſpr. Textwort דֹּפִי (wie Sir. 7, 6[d] nach תִּתֵּן דֹּפִי in Pſ. 50, 20; vgl. Sir. 27, 23[d] und 44, 19, wo am Rande die richtige Lesart דפי [תתן] ſteht) war (ſo auch Lévi), für das er irrtümlich דְּחִי „Umſtürzen“ las, da er es durch תוקלתא „Anſtoß“ wiedergiebt (alſo las S nicht בדקש, wie Lévi meint). Betreffs der Wiedergabe von V. 31[b] in S vgl. Apokr. S. 295, Anm. [a]; nach H nehme ich jetzt an, daß בְּמַחֲמַדֶּיךָ (nicht כְּלֵי חֶמְדּוֹת, wie ich aus S ſchloß) das urſpr. Textwort war, i. S. v. „die dir liebſten Dinge“ (vgl. מַחְמַד עֵינֶיךָ 1 Kön. 20, 6, ſowie Hoſ. 9, 16), und daß S es durch מאני רגתא „begehrenswerte (d. i. koſtbare) Sachen“ (eig. „Geräte“) wiedergab, weil er מחמדים (nach 2 Chron. 36, 19 u. a. St., vgl. auch Klagel. 1, 7. 11 Kt.) i. S. v. „Koſtbarkeiten“ faßte. — [f] = כִּנְעֹרֶת, wie Jeſ. 1, 31; πυρὸς in G iſt Zuſatz (zum Zwecke der Erläuterung), S hat: „Von ein wenig Werg entbrennt ein Feuer“. Wir entnehmen daraus, daß S ein anderes Zeitwort las: nach G wohl תִּרְבֶּה; denn יִרְבֶּה, was übrigens ſchon G (πληθύνεται) vor ſich hatte, paßt weder grammatiſch (als masc.) zu גַּחֶלֶת noch dem Sinne nach, da man wohl ſagen kann: es wird ein großes Feuer, nicht aber: es wird ein großer Kohlenhaufen (ſo trotzdem G), wenn dies bedeuten ſollte: er gerät in Brand. (Das נורא „Feuer“ bei S ſtammt vielleicht von der doppelten Leſung des אִ[י]שׁ als אֵשׁ und אִישׁ.) Wenn aber L in V. 32 neben sanguini insidiatur in V. 32[b] noch (dem V. 32[a]: „a scintilla una augetur ignis“, parallel) hinzufügt: „et ab uno doloso augetur sanguis“, ſo geht das nicht etwa

auf die Leſung יִרְבֶּה in H unmittelbar zurück (ſo Lévi), ſondern „augetur“ entſpricht dem πληθύνεται, das (irgendwo als Variante) auch mit αἷμα verbunden war (über ähnliche Doppelüberſetzungen in L ſ. Apokr. S. 249). — [g] G ſtimmt mit H genau zuſammen (wenn man εἰς αἷμα nur = „auf Blut“ faßt; ſonſt ἐνεδρεύειν mit Acc.); über L = G ſ. o. zu V. 32ª. S hat: „vergießt Blut wie Waſſer“, welcher wohl ſicher ſekundäre Wortlaut recht gut nur dem Umſtande ſeine Entſtehung verdanken könnte, daß S hier wie oft den Text nicht mehr leſen konnte; aber wenn לְדָמִים die urſpr. Leſung war (wie nach 8, 16ᶜ und vielen anderen Stellen allerdings vorauszuſetzen iſt), ſo könnte noch eher doppelte Leſung (bezw. bei Textvorlage Schreibung) des [לד]מים (zu zweit als כַּמַּיִם) vorliegen. — [h] S überſetzt: „Denn zum Böſen iſt er geboren“; er las alſo: כִּי לְרַע יוּלָּד, was urſprünglich ſein könnte (vgl. z. B. Sir. 37, 3ª H). — [i] Auffällig iſt עוֹלָם als Genetiv zu מוּם; trotzdem glaube ich nicht, daß es mit G „Schandfleck der Ewigkeit“ (= Sch. für immer) zu überſetzen iſt. S ſtimmt ganz genau mit H zuſammen; wenn G ſtatt תִּשָּׂא hat: δῷ σοι, ſo geht dies wohl nicht auf eine andere Textvorlage zurück (betreffs לבלה = „daß nicht“ in G ſ. o. zu 8, 1ᵇ); נָשָׂא = „empfangen“, wie Pſ. 24, 5. Koh. 5, 18, wogegen die Redeweiſe bei G ſich an den Wortlaut von V. 31ᵇ anſchließt. — [k] Lévi hat richtig geſehen, daß der letzte Stichos des Fragmentes, 12, 1ᶜ, eine Dublette zu V. 34ª iſt. Genauer ſtellt ſich die Sache ſo: der Anfang von 12, 1ᶜ, wo „ein Nachbar, der fremd iſt“ (denn es iſt für זריר זהיר zu leſen: זר תזהיר) kaum aus der Feder des Siraciden gefloſſen ſein kann, bietet in der Leſung תַּשְׁכֵּן זָר die Textvorlage von G in V. 34ªᵅ, die allen Anſpruch darauf hat, als urſprünglich zu gelten. Dagegen iſt das, was folgt, in der Leſung: תַּזְהִיר דְּרָכֶיךָ d. i. (nach aram. Sprachgebrauche) „hüte deine Wege“ (= „ſei vorſichtig“) eine Dublette zu V. 33ª; und beides iſt ſo zuſammengeſchweißt, daß es zuſammen als Dublette von V. 34ªᵅ gelten kann. Die folgenden Worte: וִיסַלֵּךָ ꝛc., ſchließen ſich an השכן זר ganz gut und genau wie in G an. Was H und S jetzt als Anfang von V. 34 bieten, wird danach ſekundär ſein. S hat V. 34ᵇ enger an den erſten Stichos angeſchloſſen: „Schließe dich nicht

dem Miſſethäter [näher] an, damit er nicht deinen Weg verdrehe und dich von deiner Pflicht (S las מִבְּרִיתֶךָ, eig. „von deinem Bunde“) abwendig mache“. Zu סַלֵּף ſ. o. zu 11, 7ᵃ: hier bedeutet die Redeweiſe „den Weg verkehren“ ſ. v. a. „die Stellung im Hauſe völlig umändern“, wie G gut und ſinngemäß (unter Hinzufügung von: *ἐν ταραχαῖς* „durch Entzweiungen“) wiedergiebt. — [l] L. מִבְּנֵי בֵיתֶךָ (wörtl. „Hausgenoſſen“ = „Familienglieder“) ſtatt מבריתך. An der Wendung הֵסֵב מִן „abwenden von jemandem weg“ braucht man keinen Anſtoß zu nehmen; die von Lévi aus V. 31 herübergenommene (als Dublette zu V. 34ᵇ gedachte) Ergänzung von 12, 1ᶜ durch וִינַכֶּךָ בְּנַחֲמַדֶּיךָ (wobei er ſelbſt 'נח durch בני ביתך zu erſetzen rät; vgl. jedoch מחמדיך = „deine Lieben“ Hoſ. 9, 16) iſt alſo unnötig. — [m] L. תֵּטִיב רַע ſtatt טוב תריע (?), wodurch ſich der Sinn ergiebt, den G ausdrückt. S hat dafür: „Wenn du dem Böſen Gutes erweiſeſt, ſo thuſt du nichts“; er las alſo: אִם תֵּטִיב לָרַע לֹא תֵטִיב (nur daß er das zweite תטיב frei wiedergiebt). Aber der urſpr. Text läßt ſich noch aus H leicht erkennen und reſtituieren; es iſt mit Lévi zu leſen: אִם לְטוֹב תָּרַע „wenn du dem Guten Übles erweiſeſt, wann willſt du denn [dann] Gutes thun, derart, daß deiner Gutthat Hoffnung [auf Vergeltung] zu eigen ſein könnte“ (gemeint iſt: daß du auf Dank hoffen könnteſt), woran ſich V. 2: „Thue dem Frommen Gutes“, trefflich anſchließt. Die Konſtruktion von V. 1ᵇ (wörtl. „und es ſei“, Juſſiv zur Fortführung des gedachten Falles) verſchuldete es, daß man meinte, in V. 1ᵃ müſſe vom Gutesthun die Rede ſein, wie denn G überſetzt: „und es wird deinen Wohlthaten Lohn zu teil werden“. S aber, der תטיב לרע geleſen hatte, zog auch die Konſequenz dieſes Textes und ſetzte „nicht“ in V. 1ᵇ ein: „auch giebt es keinen Dank für deine Gutthat.“ Nach G („Lohn“) und S („Dank“) läge es nahe, für תִּקְוָה ein anderes Wort vorauszuſetzen; da aber der Ausdruck einen befriedigenden Sinn giebt, ſofern man gut ſagen kann, daß die Gutthat eine Hoffnung beſitzt (d. h. Anrecht zum Hoffen auf Lohn giebt), ſo wird man an H gegenüber den planeren Wendungen bei G und S feſthalten müſſen. Die Maskulinform יְהִי braucht man nach G.-K. § 145ᵍ nicht auffällig zu finden. In dieſer oben

reſtituierten Faſſung iſt V. 1 dann auch die Quelle des oft als von Ben Sira ſtammend citierten und irrtümlich von 7, 1 abgeleiteten Sprichwortes: טב לביש לא תעביד וביש לא ימטי לך „Thue dem Böſen nicht Gutes, ſo wird dich Böſes nicht treffen“, wobei der Gedanke nur in eine einfache (für die zweite Hälfte allerdings aus 7, 1 entnommene) Form gekleidet iſt. — [n] Betreffs V. 1[c] ſ. o. S. 377 zu V. 34[a]“

Fragmente von Auszügen aus dem Buche Sirach.

Handſchrift C: 1) Auszug aus 4, 23 – 5, 13.

. . . . . . ſollſt du zurückhalten[a] deine Weisheit. 4

30 Sei nicht wie ein Löwe[b] in deinem Hauſe
und ‘überängſtlich’[c] in deinem Geſchäfte.
31 Nicht ſei deine Hand ausgeſtreckt zum Nehmen
und, wenn ſie wiedergeben ſoll, feſt geſchloſſen[d].

4 Sprich nicht: Ich ſündigte, und was kann ‘mir’ geſchehen[e]? 5
Denn Jahwe[f] iſt [nur] langmütig.
5 [g] In Beziehung auf Sühne ſei nicht [allzu] zuverſichtlich,
derart, daß du Schuld auf Schuld häufen würdeſt,
6 und ſprächeſt: „Groß iſt ſein Erbarmen;
meine vielen Verſchuldungen wird er mir vergeben.“
Denn Erbarmen und Zorn ſind bei ihm,
und über die Gottloſen läßt er ſeinen Zorn herab.
7 Zögere nicht zu ihm zurückzukehren
und ſchieb es nicht von Tag zu Tage auf.
Denn plötzlich wird ſein Grimm hervortreten
und zur Zeit der Rache wirſt du hinweggerafft werden.

9 Worfle[h] nicht bei jedem Winde
und wandle nicht ‘auf’[i] jedem Pfade!
10 Sei zuverläſſig in deiner Rede,
und [auch] nachher[k] mögen deine Worte gelten.

11 Bleibe geſetzt bei guter Botſchaft
und mit Bedächtigkeit [m] gieb Geſetztes zur Antwort.
12 Wenn du es präſent haſt, ſo antworte deinem Nächſten [n];
wenn aber nicht, ſo lege deine Hand auf deinen Mund.
13 Ehre und Schande liegt in der Hand des Schwätzers,
und die Zunge eines Menſchen ‘kann ihn zu Falle bringen’ [o].
Der Gaumen ſchmeckt heraus den ‘Geſchmack’ von Geſchenktem [p]
. . . . 1)

Aus Kap. 4, 20—6, 4. Ermahnung, daß man ſich in verſchiedenen Lagen des Lebens der Weisheit entſprechend vor dem Böſen hüten ſoll. — [a] (Schluß von 4, 23b) Bildlicher Ausdruck, vom Zuſammenſchließen der Hand

---

1) Der Text der hier und im Folgenden in deutſcher Überſetzung mitgeteilten und beſprochenen „Fragmente von Auszügen aus dem Buche Sirach“ findet ſich teils, von S. Schechter herausgegeben, in der „Jewish Quarterly Review“, XII [April 1900], S. 462 f. und 464 f. (= das erſte und dritte Fragment: die Erläuterungen ſind als Anmerkungen zum hebräiſchen Texte beigefügt), teils, von J. Lévi herausgegeben, in der „Révue des Études Juives“, Tom. XL, Janv.-Mars 1900, p. 26 sq. (= das zweite Fragment; die Erläuterungen ſind S. 28—30 beigefügt). Wir nennen die HS. Ms. C bezw. den Text HC (nach der Bezeichnung bei Schechter, S. 456, wogegen die Bezeichnung als Ms. D bei Lévi — weil dieſer bereits das Pariſer Fragment als Ms. C bezeichnet hatte, während wir es größerer Deutlichkeit halber mit P bezeichneten — aus dieſem doppelten Grunde fallen gelaſſen werden muß). Daß die von S. Schechter herausgegebenen zwei Fragmente der Cairo Collection der Cambridger Univerſitäts-Bibliothek und das von J. Lévi herausgegebene Pariſer Fragment, die alle drei aus der Geniza von Kairo ſtammen (vgl. Jahrg. 1901, IV, S. 547), zu derſelben Handſchrift gehörten, zeigen ſchon die (ungewöhnlichen und von Mss. A und B abweichenden) Größenverhältniſſe (14, 3 : 10 cm) und die gleiche Zahl der Schriftzeilen. In textkritiſcher Hinſicht ſind die Fragmente deshalb ſehr wertvoll und hochwillkommen, weil ſie ſich mit den Stücken des Ms. A decken: die Sprüche des Auszugs, die von 4, 23—5, 13 und von 6, 18—7, 25 reichen, mit dem von Schechter und Taylor veröffentlichten erſten größeren Stücke von Ms. A = 3, 6b—7, 29a. Über das Verhältnis dieſer beiden Texte ſei zunächſt nur ſo viel bemerkt, daß von den 14 Verſen des erſten Blattes des Ms. C, die ſich auch in Ms. A

(ſo Deut. 15, 7) hergenommen; Ms. A hat dafür תַּצְפִּין „ver- bergen“ (Ex. 2, 3. Hiob 14, 13). — [b] (4, 30) A und S haben:

---

finden, 11 Verſe im Wortlaut zumeiſt übereinſtimmen und nur 3 Verſe voneinander weſentlich abweichen. Das dritte Stück, das Verſe zwiſchen 25, 8 und 26, 2 enthält, iſt uns natürlich als erſtes Stück aus der jetzt noch klaffenden Lücke zwiſchen 16, 26 [b] und 30, 11 nicht minder willkommen, ebenſo wie das zuletzt gefundene am Schluſſe zu veröffentlichende Fragment, das Verſe zwiſchen 18, 31 und 20, 13 enthält (ſ. u. S. 395), worin aber ein Bruchſtück aus Kap. 37 (V. 19, 22, 24, 26) eingeſchaltet iſt, das uns ſchon in HB vorliegt. Schechter weiſt in ſeiner intereſſanten Einleitung darauf hin, daß ſeit den Zeiten, wo die verhängnisvollen Ausſprüche des Ben Aqiba (im 2. Jahrh.) und des R. Joſeph (im 4. Jahrh.), welche Ben Siras Werk der Klaſſe der סְפָרֵי מִינִים zuzählten, es alſo als häretiſch bezeichneten, einige wenige Kopien des Buches Sirach ſich erhalten hatten, die man zu beſonderen, wohl hauptſächlich homiletiſchen Zwecken in Auszügen weiter verbreitete, wie dies das einzige zuſammenhängende Citat aus dem Siracidenbuche im Talmud (Sanhedrin 100 [b]) zeigt, ſofern dieſes aus folgenden Beſtandteilen komponiert iſt: 26, 1—4; 9, 8 f.; 11, 29—34 und 6, 10. Ähnliche Auszüge werden auch von anderen zu ähnlichen Zwecken gemacht worden ſein, und unſere verſchiedenartigen Fragmente, von denen die drei erſten ein und demſelben Auszug (den Lévi mit dem „Buche des Elieſer ben ʻJrai“ identifizieren möchte, aus dem Saadja Verſe citiert, die dem Sirachbuche angehören; ſ. Apokr. S. 233) angehören, ſind eben die Überreſte ſolcher Sammlungen von Muſterſprüchen des Ben Sira. Ja, aus zwei neuentdeckten Geniza-Fragmenten, die Schechter a. a. O. S. 459 f. und 461 mitteilt, geht weiter dies hervor, daß man derartige Auszüge unter dem Titel מִשְׁלֵי בֶן־סִירָא, im Unterſchiede zum סֵפֶר בֶּן־סִירָא, zur Lektüre empfahl, was weiter den Gedanken nahelegt, daß man die Auszüge auch aus dem Grunde anfertigte, um alles Anſtößige aus dem Sirachbuche zu entfernen und ſo eine gern geleſene und zu verwertende Spruchſammlung anzulegen, die von dem Verdikte des Ben Aqiba und R. Joſeph nicht getroffen würde. Denn es heißt in dem zweiten dieſer Geniza-Fragmente, nachdem von den סְפָרֵי מִינִים geſagt worden iſt, daß ſie den Glauben ſchädigen und die, welche in den Grundlehren der Erkenntnis des Geſetzes nicht wohlunterrichtet ſind, irre führen, folgendermaßen: ʻR. Joſeph ſagt: „Auch das Buch des Ben Sira gehört zu den ספרי מינים, und es iſt nicht geſtattet darin zu leſen, weil es zwar nicht den Glauben ſchädigt, wohl aber dabei die Zeit mit nichtigen und wertloſen Geſchichten vergeudet wird.“ Er ſagt: „Siehe, das ספר בן סירא iſt verſchieden von den משלי בן סירא, weil in den משלי בן סירא nützliche Verhaltungsmaßregeln enthalten ſind, und [darum] iſt es erlaubt in ihnen zu leſen.’ Das andere Fragment werden wir am Schluſſe der Auszüge deutſch mitteilen, weil es im pajtaniſchen Stile

„wie ein Hund", was, auch dem Sinne nach (vgl. V. 30ᵇ), wohl erſt aus der Leſung כַּלְבִּי[א] entſtanden iſt. Wenn dieſe Annahme richtig iſt, ſo würde ſich ergeben, daß der Schreiber des Textes C (bezw. der Vorlage von C) willkürlich אַרְיֵה an Stelle des ſynonymen לְבִיא eingeſetzt hätte, was an und für ſich, beſonders aber bei ſolchen Auszügen, nichts Überraſchendes an ſich hat. Schechter ſchließt aus der Stelle b. Tr. Pesachim 49ᵇ, daß אֲרִי das urſpr. Textwort war. Da nach dem Obigen die Vertauſchung von „Löwe" mit „Hund" eventuell nicht durch die Leſung כלבי[א] vermittelt war, kann man allerdings mit Schechter auch an Pſ. 22, 17 erinnern, wo כְּלָבִים und אֲרִי in den parallelen Stichen ſtehen. — ᶜ Die Textlesart מִתְפַּחֵז könnte etwa bedeuten (nach aram. Sprachgebrauche; vgl. פַּחַז „leichtſinnig ſein", Levy, NhWB. IV, 21): „ſich leichtfertig benehmend"; S und HA haben dafür zwei Adjektiva: S „hart und gefürchtet", HA „fremd und läſſig" (?), die nichts miteinander gemein haben, man müßte denn HA verbeſſern wollen, was wegen des allerdings auffallenden מוזר nahe liegt: מוּקָשׁ וְנוֹרָא „hart und gefürchtet" (erſteres wie 10, 12; נוֹרָא wie 9, 18). Was G bietet: *φαντασιοκοπῶν*, könnte nach Schechter durch Verwechſelung von מתפחז mit חזה entſtanden ſein; aber es fragt ſich doch, wie die Form gelautet haben ſollte. Dagegen iſt der Vorſchlag Schechters מִתְפַּחֵד (= „ſich furchtſam gebärdend") durchaus anſprechend; wir halten es für das urſpr. Textwort und leiten auch die Überſetzung von G (etwa = „geſpenſterſeheriſch", unſer: „Schwarzſeher") davon ab, zumal da פַּחַד י״י den paniſchen Schrecken bedeutete (vgl. Schwally, Semitiſche Kriegsaltertümer I [1901], S. 27), ſo daß פַּחַד gut ſpäter i. S. v. „Schreckgeſpenſter" (vgl. das wilde Heer unſerer deutſchen Mythologie) hätte gebraucht werden können, wobei das aram. דַּחְלָא „Furcht" = פחדא, das eine gewöhnliche Bezeichnung für „Götze" iſt, zugleich mit eingewirkt haben könnte. Das folgende בַּעֲבוֹדָתְךָ „in deinem Geſchäft" iſt ſicher das urſpr. Text-

---

Verſe des Spruchbuches und des Buches Sirach (ſpez. von 12, 2–5 und K. 13) zu einer freien gereimten Kompoſition vereinigt; ebenſo auch zwei gereimte Bruchſtücke ähnlichen Charakters, die Gaſter, gleichfalls in der „Jewish Quarterly Review" (XII, July 1900, S. 702), veröffentlicht hat.

wort (nicht das von uns z. St. in HA konjicierte בְּעַבְדֶיךָ); S hat es richtig (durch בעבידתך wie in V. 29[b]) wiedergegeben und davon iſt A במלאכתך (gleichfalls wie in V. 29[b]) abhängig. G faßte es als עֲבֻדָּה „Dienerſchaft“ (wie Gen. 26, 14. Hiob 1, 3). — [d] (4, 31) L. קְפוּצָה (קפץ wie 4, 23; ſ. o. z. St.) ſtatt קפודה (Piel קִפֵּד vom Zuſammenziehen, -wickeln eines Gewebes); angeſichts der Verwendung von קפץ in 4, 23 (vgl. noch קפס in S) iſt auch die Leſung קמוצה zurückzuweiſen, obwohl קמץ auch im A. T. (wie miſchn. und jüd.-aram.) „mit der Hand umſpannen“ bedeutet. Der ganze Doppelzeiler hier in C entſpricht dem Text von G (in Ms. C nur: „zur Zeit des Wiedergebens“ ſtatt G: „beim Wiedergeben“), der des Ms. A dem von S (wohl als Wiedergabe von S, wie beſonders das ungeſchickte בְּתֵּן zeigt; ſ. zu 4, 31 A). — [e] (5, 4 ff.) = יֶהְיֶה, wofür G den Aoriſt und S das Perfekt (das ſich freilich auch als Partizip, = „und nichts geſchieht mir“, alſo = יהוה, leſen läßt) bieten, als ob im hebr. Texte הָיָה ſtünde; A hat auch das Imperfekt, doch nicht von היה, ſondern יַעֲשֶׂה (bez. wenn man leſen will יַעֲשֶׂה: „was wird Er mir thun“; vgl. hierzu z. V. 11, 23[b] H). Statt לי iſt natürlich כִּי zu leſen. — [f] Wenn Schechter meint, die Leſung אֵל in A ſtatt יהוה hier in C ſtimme zu S, ſo hat er nicht berückſichtigt, daß in der Dublette מריא „der Herr“ ſteht, was Wiedergabe von יַהְוֶה iſt. Der Doppelzeiler V. 4[cd] in S und HA fehlt in HC und G: er wird ſekundär ſein. — [g] V. 5—7 in HC ſtimmen mit HA bis auf einige Kleinigkeiten zuſammen: in V. 6[a] hat A רַחֲמָיו רַבִּים (alſo nur in umgekehrter Stellung), in V. 7[b] אֶל־יוֹם ſtatt לְיוֹם und in V. 7[d] בְּיוֹם ſtatt בְּעֵת. Weiteres ſ. zu V. 5—7 A. — [h] (5, 9) HC bietet das althebräiſch korrekte אַל־תְּהִי, HA dafür die beim Siraciden häufige ſchlaffe Konſtruktion: אַל־תִּהְיֶה. — [i] L. בְּכָל־ ſtatt לכל, das jedenfalls nur Schreibfehler iſt und als ſolcher aus V. 9[a] ſtammt. Angeſichts dieſes Wortlautes von V. 9[b] in C kann der von A (ſ. z. St.) nicht länger als urſprünglich gelten. Zu der Entſtehung der Leſung im Texte A, der hier von S abhängig iſt, gab jedenfalls das מתכתנא „ſich zuwendend“ in S Anlaß, indem der Schreiber von A es als „ſich entgegenwendend“ faßte und deshalb an 4, 26 dachte. — [k] So HC אַתְּ־

„hernach“ (adv. wie Gen. 18, 5. Ex. 5, 1. Num. 19, 7); aber nach G und S ſowie HA muß man auch hier אֶחָד dafür leſen und dementſprechend דְּבָרְךָ ſtatt דבריך. Die Leſung דְּבָרְךָ in V. 10a iſt bedingt durch die Leſung אחד; wenn man אחד für urſprünglich hält, muß man auch דעתך „deine Meinung“ nach HA (und GS) leſen. — [l] In V. 11 ſtimmen G und S = HA im Wortlaute zuſammen, und unſer Text ſcheint ſekundär zu ſein. In V. 11a entſtand die Abweichung durch Veränderung des Infinitivnomens שְׁמִיעָה (ſ. zu 8, 9 HA, wo שמיעה aber nicht am Platze iſt) in das gewöhnliche, auch im A. T. oft verwendete Subſtantiv שְׁמוּעָה „Kunde, Nachricht“ (eig. „Gehörtes“), inſofern dazu zunächſt טוֹבָה gefügt (wie Spr. 15, 30; 25, 25; ähnlich der Zuſatz *ἀγαθή* in Cod. 248 u. a.) und dem dadurch ſich ergebenden Sinn gemäß בִּמְהֵרָה mit נָכוֹן d. i. „geſetzt“ (vgl. ſyr. מיתבא, das genau unſerem figürlichen Ausdrucke entſpricht, und נָכוֹן in HB, z. B. 34 [31], 19a, w. ſ.) vertauſcht wurde, ſo daß ſich folgender Sinn ergiebt: ein wohlerzogener Mann, der ſich zu benehmen weiß, darf ſich bei einer Freudenbotſchaft nicht aus ſeiner Ruhe und Gemeſſenheit bringen laſſen; vgl. noch Pſ. 112, 7, wo ſich ſowohl שמועה findet als נָכוֹן = „getroſt“ (mit לֵב), welche Bedeutung auch hier nicht ausgeſchloſſen iſt (wohl aber in 34 [31], 19a und den verwandten Stellen). Auch zu נְכוֹנָה (femin. im neutriſchen Sinne =) „geſetzte Rede“ findet ſich in demſelben Cod. 248 (und 253) durch *ὀρθήν* (Zuſatz zu *ἀπόκρισιν*) ein Äquivalent (vgl. נְכוֹנָה „Richtiges“ Hiob 42, 7 f.); doch können wir dies nur als ein zufälliges Zuſammentreffen anſehen (zumal da doch נְכוֹנָה ſubſtantiviertes Adjektiv iſt). — [m] Da die Infinitivi absoluti beim Siraciden ſehr ſelten ſind und אֹרֶךְ ſicher nicht ohne Genetiv in der Bdtg. „Langmut“ &c. verwendet wurde, ſo leſen wir וּבְאֹרֶךְ אַפַּיִם (wie Spr. 25, 15; in HA (א׳ רוח) ſtatt ובארך ענה. Betreffs נכונה ſ. o. zu V. 11a; HA bietet dafür פִּתְגָּם [הָשֵׁב], das, trotzdem es ſich Eſth. 1, 20. Koh. 8, 11 findet, ſekundär (weil aus S entnommen) ſein wird für הָשִׁיב דָּבָר, dem [ſpät]hebräiſchen Äquivalent für die an ſich aramäiſche, dem hebr. עָנָה entſprechende Redeweiſe (vgl. 1 Kön. 12, 6. 9. 16). Sollte aber doch V. 11 in HC original ſein (wie wegen des נכון .. נכונה anzunehmen

nahe liegt), ſo würde es mit dem vorausgehenden Verſe zu verbinden ſein, zu dem es vortrefflich paßt. Da nun aber V. 11 in G, S und HA gut zum Folgenden paßt, ſo wäre auch die Möglichkeit nicht ausgeſchloſſen, daß beide Verſionen urſprünglich wären (in der Reihenfolge: erſt V. 11 HC, dann V. 11 GS = HA) und daß V. 11 HC wegen der großen Ähnlichkeit mit V. 11 HA früh ausfiel, ſo daß ihn ſchon G und S nicht mehr in ihrer Textvorlage laſen, während er zufällig in dem Auszuge uns erhalten blieb. — [n] HC bietet den Plural רֵיעֶיךָ ſtatt des Singulars רֵעֶךָ bei HA; doch wird der Singular nach G und S, ſowie nach der Analogie anderer derartiger Sprüche als urſprünglich anzuſehen ſein. — [o] HC bietet: מַפְלִיטוֹ = „und die Zunge eines Menſchen läßt ihn [der Gefahr] entrinnen“, was wohl an ſich nicht ohne Sinn iſt, aber abſolut nicht in den Zuſammenhang paßt, wo von dem Schaden die Rede iſt, den der Schwatzhafte anrichten kann. Alſo iſt מִפַּלְתּוֹ wie in HA (und G und S) zu leſen, und מפליטו iſt keine Variante dazu, ſondern nur ein Schreibverſehen. Die Schreibung בּוֹטֶה iſt wie Spr. 12, 18 und Sir. 8, 19[a] A (w. ſ.); die Schreibung בּוֹטֵא in HA iſt nach dem Piel יְבַטֵּא und בַּטֵּא ſowie nach dem Derivat מִבְטָא ebenſo richtig. S hat dafür den ganz zahmen Ausdruck: „in der Hand deſſen, der redet“. — [p] Statt מטעמי l. [זָבָד] מַטְעַמֵּי; vgl. zu מטעמים Sir. 36, 24 HB und z. St. Merkwürdigerweiſe bietet die Randnote zu dieſer Stelle (als 36, 24[b]) denſelben Ausdruck מַטְעַמֵּי זָבָד (dies auch Sir. 40, 29[c] H[r]) in demſelben Zuſammenhange: „Der Gaumen des Einſichtigen ſchmeckt heraus den Geſchmack von Geſchenktem“ (bezw., was ſprachlich näher liegt: „die geſchenkten Speiſen“); danach kann kein Zweifel ſein, daß der Zuſatz hinter V. 13, der in G und S fehlt, aus 36, 24 entlehnt iſt. Wahrſcheinlich war die Erwähnung der „Zunge“ in V. 13[b] die Veranlaſſung zu dieſer unpaſſenden Einſchaltung.

2) Auszug aus 6, 18—7, 25.

18 . . . . wirſt du Weisheit erlangen[a]. 6
19 Wie der Pflüger und wie der Schnitter tritt an ſie heran
und warte darauf, daß ſie viel[b] Frucht bringt.

Denn wenn du ſie bearbeiteſt, wirſt du ein wenig[c] arbeiten müſſen
und morgen[d] [ſchon] wirſt du ihre Frucht eſſen können.

---

28 Denn ſchließlich wirſt du die Wonne, die ſie verleiht, genießen
und ſie wird ſich dir in Vergnügen verwandeln[e].

---

35 Jede Unterhaltung[f] höre gern
und einſichtsvolle Sprüche laß dir nicht entgehen.

7 1 Thue nicht[g] Böſes, ſo wird dich nicht Böſes treffen;
2 ſtehe ab[h] vom Unrecht, ſo wird es dich verſchonen.

---

4 Erſtrebe nicht von Gott eine Herrſcherſtellung
und ebenſo[wenig] ‘vom’[i] Könige einen Ehrenpoſten.
6 Strebe nicht darnach, ein . . .[k] zu ſein,
wenn du nicht die Kraft haſt, Überhebung zu unterdrücken.

---

17 Tief, tief demütige den ſtolzen Sinn[l];
denn was der Menſch erhoffen kann, iſt ‘Gewürm’[m].

---

20 Behandle nicht den Knecht ſchlecht[n], der in Treuen arbeitet,
und ebenſo[wenig] den Tagelöhner[o], der ſich dir [ganz] widmet.
21 Den verſtändigen Dienſtboten liebe[p] wie dich ſelbſt;
nicht wolle ihm die Freiheit vorenthalten.

---

23 Haſt du Söhne, ſo züchtige ſie
und verheirate ſie[q] in ihrer Jugend.
24 Haſt du Töchter[r], ſo hab Obacht auf ihren Leib
und zeige ihnen nicht ein [allzu] freundliches Geſicht[s].
25 Verheirate eine Tochter, ſo wird der Zank fortgehen;
und einem verſtändigen Manne[t] ſtatte ſie aus[u].
(26) Und nicht ſollſt du[v] . . . .

Aus Kap. 6, 18—37: Aufforderung, ſich der Weisheit zu widmen, und Kap. 7, 1—36: Warnungen vor der Sünde und vor verſchiedenen einzelnen Fehlern. — [a] Schluß von V. 18 nach G und S („finden“); V. 18 fehlt in HA. — [b] (6, 19) G hat (aus freier Willkür?) „gute [Früchte]“. Für קַוֵּה „hoffe (bezw. warte) auf“ ꝛc. (ſo auch HA und G) hat S: „[und ihre vielen Früchte] wirſt du einſammeln“. Da nun aber וּקְצֹר als Textvorlage deshalb nicht wahrſcheinlich iſt, weil auch S mit dem Ausdruck abwechſelt (הצודא „Schnitter“ und הכול „ernten“) und da וּלְקֹט (Lévi) oder וֶאֱסֹף, die der Bedeutung nach zu erwarten wären, wegen mangelnder Ähnlichkeit mit וקוה nicht in Betracht kommen können, ſo nehmen wir auch hier an, daß S nur den hebräiſchen Ausdruck ſinngemäß wiedergeben wollte. Das Bild von der Frucht bezieht ſich hier wegen V. 19[a] auf Erntefrüchte (daher S עללתא Plur.); andere Bilder der „Frucht“ der Weisheit Spr. 3, 14; 8, 19. — [c] Betreffs מְעַט ſ. zu 51, 16[a] und 27[a]. Die HS. HC hat בעבודתה mit Scriptio plena (gegen HA), die ſie auch ſonſt (z. B. לטובות V. 35) bevorzugt; umgekehrt ſteht in HC 7, 23 יסר ſtatt יסור in HA und in HC 7, 24 תאר ſtatt תאיר. — [d] HC hat wie HA לְמָחָר (wörtl. „auf morgen“); aber obwohl G und S „bald“ dafür haben, braucht man nicht als Textvorlage לְמַהֵר (Schechter und jetzt wieder Lévi) vorauszuſetzen. — [e] Für וְתֶהְפַּךְ HC hat HA ונהפך; der urſpr. Text iſt danach nicht וְנֶהְפְּכָה, wie wir mit Schechter konjicierten, ſondern das Textwort ותהפך hier. S hat für V. 28[b]: „und du wirſt dich über ihr (der Weisheit) Letztes freuen“, was ſekundär zu ſein ſcheint; jedenfalls gehört zu V. 28[b] noch ותפנוקא „und die Wonnen“, was zu נִיחא (eig. „die Ruhen“, hier ſ. v. a. „die Vergnügungen“, = מְנוּחָתָהּ, wörtl. „ihre Wonne“; מנ׳ eig. „Ruhe, ruhiger Zuſtand“) hinzugefügt iſt, ſo daß der urſpr. Wortlaut wohl war: „und zu Wonnen wird ſie ſich am Ende umwandeln“ = ולתפנוקא תתהפך באחריתה (doch könnte באחריתה wegen ſeiner großen Ähnlichkeit mit dem בחרתא am Anfange von V. 28 ſekundär ſein). — [f] Zu שִׂיחָה vgl. zu 6, 35 HA. Das plus von G (gegen HC = HA und S): „[Erzählung] von göttlichen Dingen“, das kaum zum urſpr. Texte gehört, führt Lévi darauf zurück, daß G ſtatt

שִׂיחָה geleſen habe ׳ה שִׂיחַ; aber da שִׂיחַ i. S. v. „Reflexion“ ſteht (ſ. Sir. 44, 4[c]) und der Ausdruck auch dann, wenn er „Geſpräch Gottes“ (= Geſpräch von G.) bedeuten könnte, noch nicht mit G identiſch iſt, ſo nehmen wir an, daß G den Genetiv frei von ſich aus hinzufügte. In V. 35[b] haben G und S den Plural „Sprüche“, was auf die Leſung מִשְׁלֵי und יֵצְאוּךָ ſchließen läßt. — [g] (7, 1) Hier hat HA לְךָ, das aber zu ſtreichen iſt (ſ. z. St.), wie auch HC zeigt. In 7, 1[a] (ſ. noch o. S. 379 zu 12, 1 HA) iſt nach HC רַע ſtatt רָעָה in HA zu leſen, wozu ja auch die Form יַשִּׂיגֶךָ nicht ſo gut paßt. — [h] = רַחֵק, wofür HA הַרְחֵק hat. Letzteres iſt inſofern bemerkenswert, weil es wohl auf S zurückgeht, der nach ſyriſchem Sprachgebrauche das Afel verwendet, während im Hebräiſchen zwar auch, aber doch ſeltener (und kaum in ſolchem Sinne) das Hiphil (elliptiſch) verwendet wurde (ſo Gen. 44, 4. Richt. 18, 22). — [i] (7, 4) = מִמֶּלֶךְ, wie HA richtig hat; כמלך in HC iſt natürlich nur ein Schreibfehler. — [k] (7, 6) In HC fehlt hier das Subjekt zu לִהְיוֹת (= מוֹשֵׁל, wie HA hat); der Schreiber vergaß es, weil er die Seite umwendete (Lévi). — [l] (7, 17) G und S haben „dich ſelbſt“ (eig. „deine Seele“ = נַפְשְׁךָ; vgl. L spiritum und im Citat Pirqe Aboth 4, 4 רוּחַ); aber גַּאֲוָה in HC und HA iſt prägnanter und origineller, deshalb wohl urſprünglich. — [m] L. רִמָּה ſtatt לְרִמָּה, was auch S hat, aber deshalb, weil er תקוה durch „das Letzte [aller Menſchen wird dem Gewürm zu teil]“ erſetzt hat. Für רִמָּה legen auch das Citat Pirqe Aboth 4, 4 und die unſerer Stelle zu Grunde liegende Bibelſtelle Hiob 25, 6 (אֱנוֹשׁ רִמָּה) Zeugnis ab. Betreffs der Wendung in G („Feuer und Wurm“) ſ. Apokr. S. 280, Anm. [i]. — [n] (7, 20) [אַל־]תָּרַע ſteht hier richtig ſtatt תרע in HA. Im Folgenden beſtätigt HC die Vermutung, daß עֶבֶד עוֹבֵד אֱמֶת zu leſen ſei (ſ. zu 7, 20 HA) und daß בֶּאֱמֶת, das in HA, als Variante zu אֱמֶת im Texte, an den Rand geſetzt worden war, das urſpr. Textwort עֶבֶד verdrängt habe. Übrigens kommt ſowohl בֶּאֱמֶת (ſo Jeſ. 10, 20) als bloßes אֱמֶת (ſo Pſ. 132, 11) i. S. v. „in Treuen, treu“ vor; das בְּ aber, wenn es zum urſpr. Texte gehörte, wird eher bei אֱמֶת als bei עֶבֶד geſtanden haben (wohl auch nicht vor beiden Subſtantiven). — [o] Nach HC iſt שׂוֹכֵר HA in שְׂכִיר zu

verbeſſern. Betreffs der Redeweiſe נָתַן נֶפֶשׁ ſ. zu 51, 19[c] (nach Schechter V. 20[a]; ſ. o. S. 230), wo ſie aber (mit folgendem אַחֲרֵי) in anderem Sinne als hier ſteht. — [p] Statt des gut hebräiſchen אֱהוֹב in HC hat HA חבב (aus S herübergenommen), das nach aram. Sprachgebrauche (vgl. Levy, Targ. WB. I, 233) als Piel (= חַבֵּב) zu vokaliſieren iſt. Wenn G hat: *ἀγαπάτω σου ἡ ψυχή*, ſo hat er augenſcheinlich כנפש nicht richtig erfaßt und wohl auch anders dafür geleſen: etwa בְּנַפְשְׁ, was er (nach בְּכָל-נַפְשׁ wie z. B. 2 Kön. 23, 25) i. S. v. „mit [deiner] Seele“ faßte und frei in der angegebenen Weiſe wiedergab. Vgl. zu 37, 2[b] HB. Möglich wäre aber auch, daß urſprünglich בְּנַפְשְׁךָ in HA ſtand; denn Cowley bemerkt ausdrücklich, daß hinter כנפש ein Loch im Ms. iſt, ſo groß, daß ein Buchſtabe dort geſtanden haben könnte. — [q] Wörtl.: „nimm ihnen (לָהֶם in HA richtig vokaliſiert) Weiber“, wie ſich aus Eſra 9, 12 vgl. 2 ergiebt. G, deſſen Text interpoliert iſt (ſ. z. St.), hat als V. 23[b] den weſentlichen Wortlaut von 30, 12[c]; daß aber S hier den richtigen Wortlaut bietet, wurde ſchon von Edersheim (ſ. Apokr. S. 281, Anm. [h]) vermutet. — [r] In HC iſt בָּנוֹת ausradiert und durch בָּנִים erſetzt. Der Kopiſt iſt (nach Lévi) vielleicht durch die Maskulinſuffixe שְׁאֵרָם und לָהֶם (in HA dafür אֲלֵיהֶם) irregemacht worden, an denen man aber (nach G.-K. § 135[o]) keinen Anſtoß zu nehmen braucht. — [s] Wörtl.: „erleuchte nicht ihnen [gegenüber] das Angeſicht“, wie 32 [35], 11 (9)[a]; ſ. z. St. — [t] Statt der gewöhnlichen Wortſtellung גֶּבֶר נָבוֹן bei HC hat HA die umgeſtellte, alſo mit betont vorangeſtelltem Adjektiv, was (nach G.-K. § 132[b]) möglich iſt. — [u] Statt חַבְּרָה „geſelle ſie zu“ in HA hat HC זַבְּדָה; זֶבֶד, hebr. = „ſchenken“ (wie Gen. 30, 20), hat hier nach aram. Sprachgebrauche den Sinn „[eine Frau] beſchenken“ sc. mit der Mitgift, was G mit *δώρησαι* zum Ausdruck bringt. — [v] Kaum = V. 26.

---

2) Auszug aus 25, 8—26, 2.

8 Glücklich iſt, wer 25

. . . . . . [nicht] dienen muß einem Verächtlichen.[a]

. . . der Mann einer ver[ſtändigen] Frau
der [nicht] beackert ‘mit’ dem Ochſen . . . .[b]

13 Jeden Schlag [will ich], aber nicht einen wie [den Schlag][c], der das Herz trifft,
jegliche Bosheit, aber nicht eine wie . . . .[d]

17 Die Bosheit eines Weibes macht finſter[e] das Ausſehn des Mannes
und macht ſein Geſicht[f] mürriſch ‘wie’[g] das des Bären.
18 Im Kreiſe der Freunde ſetzt ſich ihr Mann nieder
und ohne es zu merken[h] ſeufzt er auf.
19 Geringfügig iſt ‘jede’[i] Schlechtigkeit gegenüber der Schlechtigkeit einer Frau:
ein Sünderlos möge ihr zu teil werden.
20 Wie ein Abhang[k] . . . .
[ſo iſt eine] Frau [mit beredter Zunge]. . . .
21 Gieb dich nicht rückhaltlos hin[l] . . . .
und nach dem Vermögen, das ſie hat[m], [trage nicht] Verlangen[n].
22 Denn Zorn[o] . . . . Schande giebt es,
wenn eine Frau ihren Mann unterhält[p].
23 Läſſige Hände und ſchlotternde Kniee giebt es,
wenn[q] eine Frau ihren Mann nicht glücklich macht[r].
24 Von einem Weibe ſtammt der Anfang der Schuld her[s],
und um ihretwillen ſterben wir alle.

26 1 Eine gute[t] Frau — Heil ihrem Manne!
und[u] die Zahl ſeiner Lebenstage iſt doppelt ſo groß.
2 Eine wackere Frau macht ihren Mann fett[v]
. . . .

Aus Kap. 25, 7—11: Von der Gottesfurcht, die alle Glücksumſtände und auch den Beſitz der Weisheit an Wert weit überragt, aus Kap. 25, 13—26: Von böſen Weibern als dem Schlimmſten, was es

giebt, und aus Kap. 26, 1—4: Von dem Glücke, das ein braves Weib gewährt. — [a] (25, 8) Der Doppelzeiler iſt (mit Schechter) ſo zu reſtituieren: אַשְׁרֵי שׁוֹמֵר לְשׁוֹנוֹ וְלֹא עֹבֵד נִקְלֶה לְעֵינָיו „Glücklich der, der ſeine Zunge bewahrt (= im Zaum hält) und der nicht dient einem, der ihm verächtlich iſt“; man ſieht alſo, daß V. 8^a in G nicht zu dieſem Doppelzeiler gehörte und daß der ausgefallene, in S aber als V. 8^b erhaltene Stichos vor V. 9 ſtand, indem er mit V. 8^a in G, der in H hinter V. 8^b ſteht (betreffs S ſ. u.), zuſammen einen Doppelzeiler bildete. Sehr verkehrt iſt natürlich die von Schechter vorgeſchlagene Ergänzung von V. 8^b durch מִמֶּנּוּ, da dies nur bedeuten könnte: „verächtlicher als er“; am nächſten liegt לְעֵינָיו (nach Deut. 25, 3). S hat für V. 8^{ab}: „Glücklich der Mann, den ſeine Zunge nicht blamiert (eig. „zum Gelächter macht“) und der nicht einem dient, der kleiner (= „niedriger“?) iſt als er“. Man ſieht, daß S einen Text vor ſich hatte, worin ſich die Wörter von V. 8 verſchoben hatten, ſofern er etwa geleſen haben muß: אַשְׁרֵי הָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא תְקַלְּסֵנּוּ לְשׁוֹנוֹ וְלֹא עֹבֵד צָעִיר מִמֶּנּוּ. Dieſer Text wird wieder indirekt dadurch beſtätigt, daß G geleſen zu haben ſcheint: לֹא נִתְקַל בִּלְשׁוֹנוֹ. — [b] Im Anſchluß an S (V. 8^{ab}) und G (V. 8^a) ſowie unter Benutzung der zwei von Schechter citierten Stellen (Derekh Erez Rabba I und Jalqût zu Deut. 22, 10) rekonſtruieren wir V. 8^{cd} ſo: אַשְׁרֵי בַּעַל אִשָּׁה מַשְׂכֶּלֶת וְלֹא חוֹרֵשׁ בְּשׁוֹר וַחֲמוֹר יַחְדָּיו. „Glücklich der, der eine verſtändige Frau heiratet und nicht mit Ochs und Eſel zuſammen pflügt“ (welche ſprichwörtliche Redeweiſe, die an Lev. 19, 19. Deut. 22, 10 anknüpft, nach obigen Stellen bedeutet: der ſich nicht mit der Magd einläßt); gemeint iſt alſo als glücklichmachender Zuſtand, wenn jemand eine verſtändige (nach S vielleicht beſſer: „ſchöne“) Frau hat und ſich auch den ehelichen Frieden und das häusliche Glück nicht dadurch ſtört und zerrüttet, daß er ſich die Befriedigung ſeiner Sinnlichkeit zugleich bei der Magd verſchafft. Dieſer Stichos könnte leicht aus Schicklichkeitsrückſichten weggelaſſen worden ſein. Bemerkt ſei noch, daß in V. 9^a S jedenfalls für רחמיא anders zu leſen iſt, nämlich nach V. 9^a in G חכמתא (wogegen, wenn רחמיא als Singular in der Vokaliſation רָחֵמְיָא, d. i. = „Freund“, urſprünglich iſt, zwiſchen V. 9^a

und [b] zwei Stichoi ausgefallen ſein müßten). Der Doppelzeiler aber, der in S als V. 9[cd] folgt, hat allem Anſchein nach volles Anrecht, als urſprünglich zu gelten (Weiteres ſ. Apokr. S. 359, Anm. [d]). — [c] (25, 13) Mit Schechter iſt die Lücke durch כְּמַכַּת auszufüllen, entſprechend den am meiſten parallelen Citaten (ſ. „Jewish Quarterly Review“ III, p. 986 & 697 sq.), die מַכַּת הַלֵּב haben (dagegen in b. T. Schabbath 11[a]: כָּל־כְּאֵב וְלֹא כְּאֵב לֵב d. i. „jegliches Weh, nur nicht Herzweh“; וְלֹא wie bei S, der aber כְּ vor כְּאֵב las wie G). — [d] Ergänze [כְּ[רָעַת אִשָּׁה. — [e] (8, 17—24) Hier iſt nichts ausgefallen, wie man nach dem Raume in der Reproduktion Schechters S. 464 ſchließen könnte; aber dieſer belehrt uns (in Anm. 6), daß der horizontale Strich des ר von ישחיר ſo lang gedehnt iſt, daß auf ישחיר „nicht viel“ mehr folgen konnte; doch iſt der Stichos רֹעַ אִשָּׁה יַשְׁחִיר מַרְאֵה אִישׁ ſo komplett. S hat für V. 17: „Die Bosheit einer böſen Frau macht blaß das Geſicht ihres Gatten und ſie verfinſtert es entſprechend der Farbe eines Sackes“ (wobei das zweite אכין ſich auf das fem. אפודי bezieht, das erſte aber ſicher zu ſtreichen iſt); doch iſt ebenſo auch בישתא nach G und H wie das erſte אכין zu ſtreichen, da es nach Stellen wie z. B. 34 [31], 13[a] (vgl. auch V. 19) eingefügt worden iſt. — [f] G hat gegen H und S: „ihr Geſicht“, was wohl ſekundär ſein wird, indem ein Abſchreiber meinte, V. 17[b] enthalte eine weitere Ausführung von V. 17[a]. Auch paßt dazu, ſelbſt wenn wir beim Siraciden keine Galanterie vorausſetzen dürfen, nicht das Bild vom Bären, obwohl in der von Schechter citierten Stelle Genesis rabba c. 87, § 4 das Weib des Potiphar mit einem Bär (allerdings im bildlichen Ausdruck: „ich reize gegen dich den Bär“) verglichen iſt. — [g] L. כְּדוֹב ſtatt לְדוֹב, was bedeuten würde: „und ſie (die Schlechtigkeit) macht ſein Geſicht finſter zum Bären“ (= daß es zu einem Bären[geſichte] wird), aber doch zu wenig natürlich ausgedrückt iſt. Merkwürdig iſt, daß S „Sack“ (ſtatt „Bär“) hat, das wir allerdings ſchon in Apokr. S. 360, Anm. [f] für urſprünglich hielten, wogegen דוב in HC wieder für „Bär“ ein gewichtiges Zeugnis ablegt. Da aber der „Bär“ durch den Löwen und Drachen in V. 16 dem Schreiber nahe gelegt wurde und ohnehin wohl es

ſprichwörtlich war, zu ſagen: „finſter wie ein Bär“, ſo entſcheiden wir uns doch dahin, daß כדוב ſekundär und als urſpr. Textwort כְּשַׂק „wie ein [Trauer]gewand“ anzunehmen iſt. — [h] Eig. „ohne ſein Wiſſen“. בלא מדעא findet ſich auch b. T. Gittin 14ᵃ (vgl. Levy, NhWB. II, 172) als typiſche Redeweiſe; gemeint iſt: ohne daß es ihm zum Bewußtſein kommt. הִתְאַנֵּחַ wie Ex. 2, 23 u. ö. In V. 18ᵃ hat S: „Der Mann der Thörin“; doch iſt einfach בבלתא (das vielleicht im Hinblick auf V. 19ᵇ in den Text kam, da אבבל ꝛc. zugleich den Begriff des Sündigens in ſich ſchließt) zu ſtreichen, denn das verbleibende בעלה bedeutet ſchon: „ihr Mann“. — [i] Nach G iſt jedenfalls כָּל- vor רָעָה in den Text zu ſetzen; der Schreiber vergaß es wohl, weil er eine neue Zeile anfangen mußte (wenn es nicht urſprünglich doch hinter מְעַט noch ſtand und nur unleſerlich wurde). S hat für V. 19ᵃ (ganz analog der Faſſung von V. 13 und 14, alſo jedenfalls ſekundär): „Viel Böſes giebts, doch nichts iſt's gegenüber (eig. „wie“) einer Wenigkeit der Bosheit des Weibes“. — [k] V. 20 begann: [חול] בְּמַעֲלֵה; מַעֲלֵה „Abhang“ wie 2 Sam. 15, 30. Da das אֵשֶׁת in V. 20ᵇ Status constructus iſt, ſo ſtand dahinter ein Genetiv: nach 8, 3. 9, 18 HA לָשׁוֹן (= eine zungenfertige Frau), oder eventuell auch ein Relativſatz, analog dem von S: „ſo iſt eine Frau, deren Zunge lang iſt gegenüber ihrem beſcheidenen Manne“, für welche Annahme der vorhandene Raum ſpricht. — [l] אַל־תִּפּוֹל, wie G *μὴ προσπέσῃς* (welcher Text alſo nicht nach S, der aber vielleicht nur frei überſetzte, zu verbeſſern iſt; vgl. Apokr. S. 361, Anm. [d]); zum Ausdruck vgl. 6, 2ᵃ und 9, 3ᵇ in A. — [m] Wörtl.: „nach dem, was ihr gehört“ (mit zu ergänzendem אֲשֶׁר vor יֶשׁ־לָהּ; zum Ausdrucke vgl. HA 13, 5ᵃ, wo יֶשׁ-לָךְ ſtatt שלך zu leſen iſt); aber aus S („und auch wenn ſie Vermögen [eig. „Schätze“] hat“; betreffs G ſ. Apokr. S. 361, Anm. [e]) ſcheint hervorzugehen, daß man יֵשׁ nach Spr. 8, 21 i. S. v. „Vermögen“ faßte (ſ. Weiteres S. 258 zu 9, 11ᵃ). — [n] Das ד weiſt darauf hin, daß der Text lautete: אַל־תַּחְמוֹד (mit Acc., wie Ex. 20, 17 u. ſ.); wenn der Vertikalſtrich von ד etwas länger iſt (wie Schechter bemerkt), ſo iſt dies wohl nur zufällig; wenigſtens kann die für den Fall, daß der Buchſtabe nicht ד, ſondern ך ſein

ſollte, von Schechter vorgeſchlagene Reſtitution לֹא תָשִׂים עֵינֶךָ angeſichts der Zeitwörter in S und G nicht ernſtlich in Frage kommen. — [o] Statt בערה iſt es nicht ratſam בֹּעֲרָה „es brennt“, sc. die Schande (alſo = בֹּעֲרָה כְּמוֹ אֵשׁ nach Jeſ. 9, 17; Schechter) zu leſen. Da doch אִשָּׁה מ׳ Subjekt iſt, iſt nach G ὀργή und indirekt nach G, der עֲבֹדָה irrtümlich las (ſ. Apokr. z. St.), עֶבְרָה (mit Adj.) oder, wenn genetiviſches Subſtantiv folgte, עֶבְרַת zu leſen. Nur paßt zu dem einfachen בּוֹשֶׁת nicht recht im parallelen Gliede ein Zuſatz zu עברה, während anderſeits Raum dazu da iſt. — [p] Wörtl. „... iſt eine Frau, die ihren Mann unterhält“; מְכַלְכֶּלֶת, wie G las, während S („die ſich gegen ihren Mann verſündigt [eig. „ihn ſchädigt“] und das Herz in ihrer Bruſt verhüllt“) dafür entweder מְכַשֶּׁלֶת (Schechter) oder (nach aram. Sprachgebrauche; vgl. o. zu 25, 8[a] in HC und zu 11, 34 S S. 362) מְקַלְקֶלֶת las, bezw. wegen Unleſerlichkeit des Wortes vermutete, worauf die Doppelüberſetzung hindeuten könnte. — [q] Wörtl.: „Schlaffheit der Hände (רִפְיוֹן יָדַיִם wie Jer. 47, 3; dort i. S. v. „Verzagtheit“) und Schlottern (ergänze mit Schechter [כ]ושלון) der Kniee (כִּשָּׁלוֹן wie Spr. 16, 18; dort i. S. v. „Straucheln“, bezw. „Fallen“) iſt“ ꝛc. Zum Ausdrucke, der aus Jeſ. 35, 3 entlehnt iſt, vgl. b. T. ʿArakhin 5[b]. — [r] = לֹא תְאַשֵּׁר. S überſetzt freier: „die ihren Mann nicht ehrt und preiſt“ (alſo אִשֵּׁר i. S. v. „glücklich preiſen“, wie ſonſt im Hebräiſchen, gefaßt). — [s] S überſetzt: „Von einem Weibe her fingen die Sünden an“; doch hatte er keinen anderen Textwortlaut vor ſich. Zu בִּגְלַל in V. 24[b] ſ. zu 10, 8. 30 HA; zu גָּוַעְנוּ יָחַד vgl. גָּוַעְנוּ .. כֻּלָּנוּ Num. 17, 27. — [t] HC hat nun doch טוֹבָה ſtatt יָפָה in dem Citate b. T. Jebamoth 63[b] (vgl. Apokr. S. 362, Anm. [o]) und wegen des parallelen אֵשֶׁת חַיִל (aus Spr. 31, 10) in V. 2[a] iſt טוב wohl auch nicht i. S. v. „ſchön“, ſondern von „gut“ zu faſſen. Zum Sinne vgl. Spr. 12, 4. — [u] וּמִסְפַּר wie G (in b. T. Jebamoth 63[b] ohne וְ); S freier: „denn“. — [v] = תְּדַשֵּׁן (דִּשֵּׁן auch Sir. 14, 11[c] HA, jedoch in anderem Sinne; vgl. Sir. 38, 11[b]) „fett machen“ (wie Spr. 15, 30). V. 2 fehlt in S ganz.

Handſchrift D[1]): 4) Auszug aus 18, 31—20, 13 und aus 37, 19—26.

31 . . . .
. . . . des Feindes[a].
32 Erfreue dich [auch] nicht an dem geringſten[b] Vergnügen,
weil [ſonſt] ‘deine’ Armut doppelt[c] [fühlbar] iſt.

1) Die Handſchrift, der dieſes von M. Gaſter in der „Jewish Quarterly Review“, XII [July 1901], S. 695/96 herausgegebene und S. 697—701 erläuterte Fragment angehört, iſt die älteſte unter allen den Handſchriften, aus denen uns bis jetzt Fragmente erhalten und überliefert ſind. Vom rein paläographiſchen Geſichtspunkt aus, den Gaſter zuerſt in Berückſichtigung gezogen hat (ſ. a. a. O. S. 688 ff.), iſt keines der Manuſkripte älter als Ende des 10. oder Anfang des 11. Jahrhunderts; da nun das zuletzt gefundene Stück Gaſters archaiſchere Schreibweiſe als alle anderen aufzeigt, wie es auch, neben dem Ms. B, allein in Uncialen geſchrieben iſt, ſo muß es zugleich das älteſte von ihnen ſein. Inhaltlich gehört es zu den „Auszügen“ aus dem Buche Sirach (ſ. o. S. 381 Anm.), und zwar umfaßt es folgende Verſe: 18, 31—33; 19, 1 f.; 20, 5—7; 37, 19. 22. 24. 26; 20, 13. Von den vier Verſen aus Kap. 37, die uns bereits im hebräiſchen Texte, und zwar in zwei Recenſionen (Ms. B und Ms. P, mehr zu B als zu P ſtimmend; ſ. o. Jahrg. 1901, IV, S. 568, vgl. die Anmerkungen S. 570 ff.), bekannt ſind, fehlt V. 21 in D, ſowie in B und P; ferner fehlen nur in B: V. 23 (nur [r]!) und 27; ebenſo fehlen in S: V. 21 und 25, wie in Kap. 20 die Verſe 6[a] und 13. Da ſomit die Auslaſſungen in HD und S ſich decken, ſo ſchließt Gaſter hieraus, daß dieſer Auszug nicht aus einer der volleren hebräiſchen Recenſionen (d. i. Mss. A, B, P) ſtammen kann, ſondern bereits nach einer kürzeren Recenſion (ähnlich der, die S repräſentiert) gemacht ſein muß. Ferner giebt die Reihenfolge, in der die Verſe des Auszugs mitgeteilt ſind, uns noch in einer anderen Hinſicht einen wertvollen Fingerzeig. Es kann kein Zweifel ſein, daß die hier eingeſchalteten Verſe aus Kap. 37 an ihrem jetzigen Orte nicht am Platze ſind, während ſie in den Zuſammenhang, in dem ſie uns in dem Auszuge (HD) überliefert ſind, vortrefflich hineinpaſſen. Nun paſſen anderſeits in Kap. 20 die Verſe 9—12 nicht in ihren Zuſammenhang hinein, während V. 13 eine wirkſame Antitheſe zu V. 8 bildet. Bedenken wir ferner noch dies, daß Verſetzungen innerhalb des Buches Sirach auch ſonſt vorgekommen ſind und daß die „Auszüge“, ſoweit wir ſie kennen, ſich ſtreng an die Reihenfolge halten, in der uns die Verſe des Sirachbuches überliefert ſind, ſo wird man der Annahme Gaſters beipflichten müſſen, daß die Verſe aus Kap. 39, bezw. der ganze Abſchnitt, dem ſie entnommen ſind, urſprünglich zwiſchen V. 7 und 13 des Kap. 20 ſtanden, und daß die Lücke, die da-

33 Sei nicht ein Schlemmer und Säufer [d],
während du nichts im Beutel haſt.
19 1 Wer dies [e] thut, wird nicht reich werden
und, wer die Kleinigkeiten mißachtet [f], wird ganz herunterkommen [g].
2 Wein und Weiber machen das Herz leichtfertig
und freche Geſinnung richtet ihren Beſitzer zu Grunde [g].

---

20 5 Mancher, der ſchweigt, wird [für weiſe] gehalten [h];
mancher iſt verachtet wegen des 'vielen' [i] [Geſchwätzes].

6 Mancher ſchweigt, weil er keine Antwort [zur Verfügung] hat,
und mancher ſchweigt, denn er ſieht [k] [auf] die [rechte] Zeit.
7 Ein weiſer Mann ſchweigt, bis es Zeit iſt,
und ein Dummer [l] beachtet die Zeit nicht.

37 19 [m] Mancher Weiſe handelt für viele [andere] weiſe,
aber für ſich ſelbſt 'handelt er thöricht'.
22 Mancher [n] Weiſe iſt für ſich ſelbſt weiſe:
die Frucht ſeiner Erkenntnis [o] kommt ihm zu gute.
24 Wer für ſich ſelbſt weiſe iſt, genießt in vollen Zügen das Wohlleben [p]
und alle, die ihn ſehen, preiſen ihn glücklich.
26 Wer für die Leute weiſe iſt, „erwirbt ſich Ehre“ [q]
und ſein Name beſteht, ſolange die Welt beſteht [r].

20 13 [s] Der Weiſe macht ſich mit wenigen Worten beliebt
und die Liebenswürdigkeit 'des Thoren' verſchwendet [dieſ]er [nutzlos] [t].

Die Weisheit [u] . . . .

---

durch entſtand, daß ſie aus ihrer urſprünglichen Stellung geriſſen wurden, ſpäter in ungeſchickter Weiſe durch die jetzigen Verſe 20, 9—12 ausgefüllt wurde.

Aus Kap. 18, 30—19, 3: Warnung, ſich den Lüſten hinzugeben, aus Kap. 20, 1—17: Vom Reden und Schweigen zur rechten Zeit, aus Kap. 37, 16—26: Von den verſchiedenen Arten und Lebensverhältniſſen der Weiſen. — [a] (18, 31 ff.) Als Subſtantiv, von dem שׂוֹנֵא jedenfalls als Genetiv abhängig war, würde nach G לָצוֹן „Geſpött" (wie Spr. 1, 22, vgl. das ſinnverwandte שִׂמְחַת שׂוֹנֵא „die [Schaden]freude des Feindes" 6, 4 HA), bei S aber רָצוֹן „der Wille" vorauszuſetzen ſein; denn G lautet: „Wenn du deiner Seele zugeſtehſt, [daß ſie] Gefallen an der Begierde [hat], ſo wird ſie dich zum Geſpötte deiner Feinde (ſinngemäßer Plural zur Wiedergabe des kollektiven Singulars) machen", und S: „denn wenn du den Willen deiner Seele thuſt, ſo [biſt du] wie der, welcher den Willen ſeines Feindes (כבאא = שׂוֹנֵא HD) thut". — [b] Wörtl.: „an einem Minimum (שֶׁמֶץ im A. T. „Geflüſter", ſo Hiob 4, 12; 26, 14 und danach im ſpäteren Hebräiſch ſ. v. a. „wenig"; ſ. jedoch Levy, NhWB. IV, 579, wonach שמץ im Talmud und im Midraſch nur in der Bdtg. „übler Ruf" vorkommt) von Vergnügen". Denn obwohl G und S שמץ durch „viel" wiedergeben, ſo darf man doch nicht an der Bdtg. dieſes Subſtantivs, wie ſie für die nachbibliſche Zeit nachgewieſen iſt (weshalb z. B. das Targum שמץ an beiden Stellen durch קצת „wenig" wiedergiebt), rütteln wollen, indem man z. B. mit Gaſter ſagt, daß der Siracide doch nicht gegen ein „wenig" Vergnügen habe eifern können (weshalb er annimmt, der Verfaſſer habe „nach ſeiner Gewohnheit" Hapax legomena in einem abweichenden Sinne verwendet). Auch iſt es falſch zu argumentieren, daß man doch durch ein „wenig" Vergnügen nicht arm werde; denn die Armut nimmt der Siracide ja nach V. 32[b] bereits als vorhanden an und ſagt nur, ſehr den thatſächlichen Verhältniſſen entſprechend, daß dem Armen bei jedem, auch dem kleinſten Vergnügen ſeine Armut nur um ſo fühlbarer werde. — [c] = פִּי־שְׁנַיִם, das zwar im A. T. (2 Kön. 2, 9. Sach. 13, 8) nur i. S. v. „zwei Teile" (eines Ganzen, alſo $^2/_3$) vorkommt, wogegen es hier (nach aram. Sprachgebrauche; vgl. חד תרין, was S hier hat) „doppelt" (alſo eig. $2 \times x$) bedeutet. Nach G (ſ. Apokr. S. 323,

Anm. [1]; vgl. O. Stähelin, Clemens Alexandrinus und die Septuaginta, [Nürnberg] 1901, S. 51, der meine Textverbeſſerung und Auffaſſung des Sinnes billigt) und S („daß du nicht doppelt ſo arm werdeſt“) iſt ſtatt רֵישׁוֹ zu leſen רֵישֶׁךָ (רֵישׁ bezw. רִישׁ, Spr. 10, 15; 13, 18; 24, 34; 28, 19; 31, 7, = רֵאשׁ 6, 11; 30, 8). — [d] S hat für V. 33[a]: „Sei nicht [arm und] ein Säufer und ein Schlemmer [und ein Schwätzer]“; nach H ſind die eingeklammerten Wörter als ſekundär zu ſtreichen. Das erſte, מִסכין, iſt wohl nur aus Verſehen aus V. 32[b] hier eingedrungen (auch „werde arm“ am Anfange von V. 33[a] in G ſcheint ſekundär zu ſein), wogegen das zweite freier Zuſatz von S ſein könnte. Die Zuſammenſtellung זוֹלֵל וְסוֹבֵא ſtammt aus Deut. 21, 20 und Spr. 23, 21 (betreffs זוֹלֵל בָּשָׂר ſ. u. zu 19, 1). — [e] G und S haben für זאת: רויא [פעלא] „der trunkene [Arbeiter]“, was auf eine Verleſung zurückzugehen ſcheint; wenigſtens paßt die Beſchränkung auf den Arbeiter nicht in den Zuſammenhang. Jedenfalls ſcheint der Text von HD urſprünglich zu ſein. — [f] Gaſter hat richtig geſehen, daß רחם בסרא „Fleiſchliebhaber“, das die Wiedergabe von זוֹלֵל בָּשָׂר „Fleiſchpraſſer“ Spr. 23, 20 iſt und auch V. 21 für bloßes זוֹלֵל ſteht, dadurch in V. 1[b] eingedrungen iſt (als paralleles Glied zu פועל זאת), weil es in Spr. 23, 20 parallel zu סֹבְאֵי יַיִן ſteht. — [g] V. 1[b] ſtimmt gut zu G, aus dem auch hervorgeht, daß Gaſter ערער richtig zu יִתְעַרְעַר ergänzt hat. Dieſes Hithpael, eig. „entblößt werden“, findet ſich Jer. 51, 58 in der Bdtg. „von Grund aus niedergeriſſen werden“ und ſteht hier in der Bdtg. „(radikal) ruiniert werden“, was die Wiedergabe von S: „wird Armut erben“ (= „zu eigen erhalten“) beſtätigt (vgl. auch עַרְעָר „nackt“ Pſ. 102, 18, das in S durch „arm“ wiedergegeben wird). G *κατὰ μικρὸν πεσεῖται* „wird in bälde fallen“ (d. h. herunterkommen) beſagt dasſelbe. — [h] Der ganze V. 2 in HD ſtimmt mit V. 2[a] + V. 3 in S wörtlich zuſammen; da ſich nun gegen den Sinn keine Einwendung erheben läßt und V. 2[b] in S („und wer ſich an eine Dirne hängt, wird zu Grunde gehen“, = V. 2[b] in G) allerdings nur eine (teilweiſe) Wiedergabe des Sinnes von V. 2[a] iſt, ſo müſſen wir jetzt V. 2[b] GH und V. 3[a] in G (ein Gemeinplatz, vielleicht aus 10, 11

entlehnt; ſ. Apokr. S. 324, Anm. [1]) als ſekundär anſehen und V. 3 S = V. 3^{b} G (*τολμηρὰ* = עַזָּה, alſo mehr i. S. v. „frech“) als den urſpr. V. 2^{b} betrachten. Alles iſt auf Grund des hebräiſchen Textes jetzt leichter zu durchſchauen als bisher. — [h] (20, 5 ff.) Die Thatſache, daß H נֶחְשָׁב (wie S מתחשב) bietet, ändert nichts daran, daß G (*εὑρισκόμενος*) als Textvorlage jedenfalls נִמְצָא hatte. — [i] L. בְּרוֹב ſtatt בריב, das daraus nur verſchrieben iſt. — [k] In G dafür: „kennt“ (*εἰδώς*); עֵת hier immer i. S. v. „die rechte Zeit“ (wie Koh. 3, 1 ff.; vgl. בָּעֵת „zur rechten Zeit“ Koh. 10, 17). Gaſter irrt, wenn er ſagt, daß V. 6 in S fehlt; denn wenn es in S (als V. 6) heißt: „mancher redet, wo es ſich nicht paßt für ihn zu reden“, ſo iſt dies zwar nicht der Wortlaut von V. 6^{b} G = HD, wohl aber giebt es den Sinn des Stichos (nur in anderer Faſſung) wieder. Zu beachten iſt hierbei, daß eben auch hier nicht bloß S mit HD zuſammenſtimmt, ſondern ebenſo G, wie dies auch V. 7 der Fall iſt. — [l] G und S haben dafür zwei Wörter: G „der Auſſchneider und Dumme“, S „der Freche und Miſſethäter“, was wohl erläuternder Zuſatz (von einer Randgloſſe her?) zu H iſt. Andere kleine Abweichungen ſind: G und S würden אִישׁ vor חָכָם erwarten laſſen (doch fehlt es hier auch ſonſt immer in HD); S hat als parallele Prädikate in V. 7^{a}: „beobachtet die Zeit“, in V. 7^{b}: „beobachtet nicht die Zeit“ (was, als charakteriſtiſch für S, wohl ſekundär iſt). — [m] (37, 19 ff.) V. 19 H ſtimmt zu G; in S ſteht dafür: „Jeder, der ſeinem Sinne nach weiſe iſt, iſt ein Thor“, woraus wenigſtens dies hervorgeht, daß er dieſelbe Textvorlage (wenngleich vielleicht verſtümmelt durch Wegfall von V. $19^{a\beta}$) vor ſich hatte, denn נוֹאָל wird z. B. auch Jeſ. 50, 36 i. S. v. „Thor“ verwendet (Gaſter ſtellt fälſchlich V. 20^{b} S mit V. 19^{b} HD zuſammen). Daß נחכם die aramäiſche Form für יֶחְכַּם in V. 22^{a} ſei, hätte Gaſter nicht G. Margoliouth nachſprechen ſollen (ſ. zu HBP); es iſt vielmehr Partizip des Niphal נֶחְכָּם, wie ſchon das parallele נוֹאָל zeigt. Betreffs der Überſetzung von G, der יֶחְכַּם las, ſ. ebenda. Wenn Gaſter behauptet, daß die Leſung גואל in HB, das er mit גָּאֳלֵי „Befleckungen“ Neh. 13, 29 zuſammenſtellt (!), „mehr korrekt“ als נוֹאָל ſei und daß G („nicht nützlich“) dieſem גואל mehr entſpreche als dem נואל,

ſo iſt das eine wunderliche Behauptung; obwohl ſich גואל auch in HB (jedoch nicht in HP) findet, ſo iſt es doch nur Schreibfehler für נואל. — [n] HB und HP (ſamt S) haben hier וְרֵט. Betreffs S, der V. 22 und V. 23 umgeſtellt hat, außerdem in V. 23[a] irrtümlich לְעוֹלָם („zu aller Zeit", was Gaſter fälſchlich mit לרבים in V. 19 zuſammenbringt!) ſtatt לְעַבּוֹר las, ſ. Weiteres zu V. 23 HBP; vielleicht las er in V. 22 עַל־אַפָּיו oder עַל־פָּנָיו. — [o] So auch G; S hat (in V. 23) dafür: „ſeiner Werke". — [p] Wörtl.: „er ſättigt ſich an Vergnügen". G und S ſtimmen in V. 24 ganz mit H überein; nur hat G „Segen" ſtatt תענוג „Vergnügen", wohl weil in Deut. 33, 23 ברכת יהוה und שׂבע nebeneinander ſtehen. Naiv iſt, daß Gaſter mit der lateiniſchen Überſetzung von S operiert und nach ihr nicht bloß den Text von S, ſondern auch andere Auffaſſungen dieſes Textes beurteilt. — [q] Citat aus Spr. 3, 35. — [r] Gaſter hat בְּחַיֵּי nach HP ergänzt; doch hält er לְחַיֵּי (nach S) für die wahre Lesart. Aber nach 50, 24[d] HB hat כִּימֵי שָׁנִים als Wortlaut des Siraciden zu gelten. — [s] (20, 13) Der Vers fehlt in S. Was in Apokr. S. 331 Anm.[e] zu *ἐν λόγῳ* in G ergänzt wurde, ſteht in HD dabei: בִּמְעַט דָּבָר; ferner iſt nach G vor נַפְשׁוֹ zu ergänzen יְכַבֵּד = „er ehrt ſich ſelbſt", was bedeuten ſoll: er bringt ſich zu Anſehen (das Wort יכבד fiel wegen ſeiner Ähnlichkeit mit דבר aus). Gaſter will (ohne Ergänzung) דִּבֵּר nach Micha 7, 3 leſen, was bedeuten ſoll: A wise man with a little uttereth his desire; doch paßt dies nicht in den Zuſammenhang. — [t] Die Buchſtaben קמ hinter ומרבה gehören nicht zum Texte von V. 13[b], ebenſowenig wie חכמה in der folgenden Zeile hinter יִשָּׁפֵךְ. Nach G, der hier einen trefflichen Sinn und Zuſammenhang bietet, muß ſtatt כְּסִילִים der Singular כְּסִיל geleſen werden. Dieſes כסיל kann dann das Subjekt zu יִשָּׁפֵךְ ſein (wie wir überſetzen); aber nach G iſt wohl eher תִּשָּׁפֵךְ zu leſen, was zugleich ſich durch den glatteren Stil empfiehlt: = „die Liebenswürdigkeit des Th. wird [nutzlos] verſchwendet". — [u] Wozu dieſes Wort חָכְמָה gehört, läßt ſich nicht ſagen, da man nicht einmal weiß, ob es einen Vers anfing.

Anhang:

Fragmente aus paiṭaniſchen Stücken mit Sirachverſen [1]).

1. (JQR. XII, p. 459 sqq.) Sei[a] nicht in einer Verſammlung[b] der Erſte unter den Rednern, und mache nicht viele Worte[c], wenn du unter den Genoſſen ſitzeſt[d]. — Wer ſeine Hand geſchloſſen hält[e], obwohl ihm die Macht zur Verfügung ſteht, auf deſſen Scheitel werden glühende Kohlen als ſein Vermögen ſein[f]. — Guter Rat[g] verſchafft einer großen Volksmenge Leben und iſt zur Zeit der Bedrängnis[h] beſſer als Kriegswaffen. — [i]Der Reiche[k] läßt harten Ausſpruch hören und alle ehren ihn; [und] der Arme giebt liebliche Töne von ſich[l], und alle mißachten ihn. Der Reiche zieht ſich zurück, und alle treten an ihn heran, und der Arme tritt herzu, und alle ziehen ſich zurück[m]. Der Reiche iſt unanſtändig und wird einſtimmig geprieſen, und der Arme wägt ſeine Schritte ab und wird als verrückt bezeichnet[n]. Der Reiche benutzt den Freund als Diener[o] und wird liebevoll aufgenommen, und der Arme bedient den Freund und iſt ihm doch ein Greuel. Der Reiche ſchindet und man giebt ihm Recht, und der Arme wird geſchunden und man giebt ihm Unrecht[p]. Die Freunde des Reichen nehmen für ihn Partei, und die Freunde des Armen beſchämen ihn[q]. Die Helfer des Reichen [thun dies] ohne Belohnungen und Geſchenke, und dem Armen wird nicht geholfen und wenn er Lohn zahlen wollte[r]. — Und[s] es giebt geringfügige Geſchenke, und ſie werden unter die wertvollen Geſchenke gerechnet, als wären ſie mit freigebiger Hand geſpendet[t]. — [u]Der Anfang zum Guten iſt, die Böſen zu haſſen und der Anfang zur Sünde iſt, mit den Gottloſen zu gehen[v].

[a] Der erſte Doppelzeiler erinnert dem Sinne nach an Sir. 35 [32], 7 f. und 9[b]. 11[c]. — [b] בְּקָהָל wie Spr. 26, 26 = „in öffentlicher Verſammlung“, vgl. בַּקָּהָל Hiob 30, 28 = „vor allen

1) Vgl. o. S. 381 Anm.

Leuten". — [c] אַל־תַּרְבֶּה דְבָרִים wie Sir. 35 [32], 11[c] (vgl. ib., V. 9[b]). — [d] יָשַׁב בֵּין wie 25, 18[a] H, wo auch noch רֵעִים dem חֲבֵרִים hier dem Sinne nach entſpricht, und 23, 14[b]. Betreffs חָבֵר vgl. Apokr. S. 286 Anm. [u] zu 9, 14[a]. — [e] קָפַץ mit Objekt יָד, vom Kargen, wie Deut. 15, 7 und Sir. 4, 31; [יֵשׁ] לְאֵל יָדוֹ wie Spr. 3, 27[b], wogegen V. 28[b] dem Sinne nach dazu ſtimmt. — [f] Dieſer uns aus Spr. 25, 22. Röm. 12, 20 geläufige bildliche Ausdruck ſteht hier in einem etwas anderen Sinne: nicht zur Bezeichnung der Beſchämung, die die Erwiderung des Böſen mit Gutem im Gegner hervorbringt, ſondern als Bild der Beſchämung, die der empfinden muß, welcher helfen könnte und es doch nicht thut. Der Ausdruck גַּחֲלֵי אֵשׁ ſteht übrigens auch Aboth 2, 10 und bezieht ſich hier (ähnlich wie Jer. 5, 14) auf die dem faſcinierenden Blicke der Gelehrten entſprechenden, tief eindringenden und mächtig wirkenden Worte derſelben. — [g] Dieſer Doppelzeiler entſpricht dem Sinne und Ausdrucke nach etwa Sir. 37, 4 f., nur daß dort von einem guten Freunde, hier von gutem Rate die Rede iſt. Dagegen handelt Sir. 37, 23[b] (vgl. 24) davon, daß der Weiſe, der guten Rat zu geben verſteht, Vorteil für ſich davon hat. Der Sinn erinnert an Spr. 20, 15[b]. — [h] Der Ausdruck „zur Zeit der Not" wie Spr. 25, 19[b] (vgl. 19, 4[b] „wer aber herunterkommt") und Sir. 12, 9[b]. זֵינֵי קְרָב (nach Levy, NhWB. I, 528 neuhebräiſch nur in kollektivem Singular) wie כְּלֵי לָחֶם Sir. 12, 5[b] H nach Richt. 5, 8, vgl. Richt. 18, 11. 16. 2 Sam. 1, 27. — [i] Die folgenden ſechs Doppelzeiler ſind eine freie Ausführung über das vom Siraciden 13, 3. 21—23 behandelte Thema, daß es nun einmal einen thatſächlichen Unterſchied zwiſchen der ſozialen Stellung des Reichen und Armen giebt, indem man erſterem gegenüber alle möglichen Rückſichten nimmt, die man dem Armen gegenüber nicht für nötig hält (vgl. u. a. auch Spr. 14, 20; 18, 23). Im Ausdrucke entfernt ſich der Abſchnitt zumeiſt ganz von der Sprache des Siraciden, lehnt ſich vielmehr mehr an die Diktion des bibliſchen Spruchbuches an. — [k] Der erſte Doppelzeiler iſt freie Wiedergabe von Spr. 18, 23; beim Siraciden entſpricht dem Sinne nach Sir. 13, 3, dem Ausdrucke nach eher 13, 22 (wo nach unſerer Stelle vielleicht מְכַבְּדִין ſtatt מְזַדִּין zu leſen iſt).

Das Zeitwort הִקְשָׁה iſt in der Bibel nicht in dieſem Sinne verwendet (zu נְאֻם vgl. Jer. 23, 31). — [l] חִנֵּן קוֹל, eig. „die Stimme lieblich machen“, iſt aus Spr. 26, 25 entlehnt. Zum Sinne von V. 4[b] vgl. noch Spr. 19, 7. — [m] Die Ausdrucksweiſe des zweiten Doppelzeilers dieſes Abſchnittes ſcheint durch Sir. 13, 9 f. H bedingt zu ſein, die formelle Einkleidung aber durch Sir. 13, 23[a]. — [n] Im dritten Doppelzeiler iſt zunächſt das Wortſpiel zwiſchen מְהֻלָּל (im A. T. Pſ. 18, 4; 48, 2 u. o. von Gott ausgeſagt) und מְהוֹלָל „unſinnig“ (eig. „unſinnig gemacht“, wie Pſ. 102, 9) herauszuheben. Ihm entſprechend müſſen auch die korreſpondierenden Wendungen מְקַלְקֵל und מְפַלֵּס צְעָדָיו gegenſätzlich ſtehen; wir faſſen darum das Pulpal קִלְקֵל nach neuhebr. קִלְקֵל = „[die Handlungen] verderben“ (vgl. hebr.: הִשְׁחִית) und dem reflexiven Hithpalpel und Nithpalpel = „ſich verunreinigen“ (ſ. Levy IV, 320) i. S. v. „ſich unanſtändig aufführen“ (eig. „verderbt ſein“), dagegen das Piel פִּלֵּס דְּרָכִים (als Gegenſatz zu קלקל wie zu עִקֵּשׁ דְּרָכַיִם Spr. 28, 6) i. S. v. „ſeine Handlungsweiſe genau regulieren“ d. h. ſich untadelig benehmen (vgl. Spr. 4, 26; das ſpäthebr. פלס = *φυλάσσω* [Kohut, ʿAruch completum s. l.; vgl. Levy, NhWB. IV, 37], wogegen das talmudiſche Zeitwort פִּלֵּס, ib. S. 55, „auseinanderreißen“ nicht in Betracht kommen kann). — [o] Das kauſative Hiphil הֶעֱבִיד ſteht hier in der Bdtg. „jem. als Knecht brauchen“ d. h. ihn wie einen Knecht für ſich arbeiten laſſen; vgl. das Qal עָבַד mit בְּ Sir. 13, 4[a] H und 24, 22[b] (ſ. Apokr. S. 298, Anm. [o]), das hier nicht zur Verwendung kommen konnte, weil es im zweiten Stichos mit לְ (= „für jem. arbeiten“) gebraucht wird. Das Participium Pual מְקֻבָּל ſteht nach aramäiſchem Sprachgebrauche i. S. v. „angenehm, beliebt“ (vgl. insbeſ. das ſyr. Part. pass. des Pael קבל = gratus). Zum Sinne dieſes vierten Doppelzeilers über das Verhältnis des Reichen zum Armen iſt Sir. 13, 3—5 zu vergleichen. — [p] Der fünfte Doppelzeiler ſchließt wiederum an Sir. 13, 3 an. Den Zeitwörtern יִעֲנֶה und נַעֲנֶה, wie wir zu leſen vorgeſchlagen haben (Jahrg. 1900, S. 506), entſprechen hier עוֹשֵׁק und מְעֻשָּׁק (Part. Pual wie Jeſ. 23, 12), und zugleich wird durch den Wortlaut hier unſere Konjektur beſtätigt. Dagegen werden die Gegenſätze מַצְדִּיקִים und מַרְשִׁיעִים

aus Spr. 17, 15 entlehnt ſein, während ſie dem Sinne nach in Sir. 13, 22^{b} und 22^{d} ein Äquivalent haben. — [q] Im ſechſten Doppelzeiler kann man eine freiere Wiedergabe von Sir. 13, 22 finden. Die Wendung הָדַר פְּנֵי iſt aus Lev. 19, 32 (hier = „ehren") entlehnt; wegen des zweiten Stichos ſoll man wohl nicht an den Sinn, den die Redeweiſe in Lev. 19, 15 und Ex. 23, 3 (hier ohne פָּנִים) hat, denken, d. h. = „vor Gericht jemandes Partei nehmen". Nach dem aram. Afel אַחְוַר (mit obj. אפי דם׳) in B. mez. 58^{b} (ſ. Levy II, 26) hat man auch hier das Hiphil יַחְוִירוּ zu leſen, in der nämlichen Bdtg. „beſchämen" (oder eventuell abgeſchwächt = „in Verlegenheit bringen", wie בּוֹשׁ 42, 1^{e} und 4, 20^{b}, ſ. Jahrg. 1900, S. 375), die hier gerade durch den Zuſammenhang gefordert wird. — [r] Der letzte, ſiebente Doppelzeiler dieſes Abſchnittes geht auf Sir. 13, 21 und 23^{d} zurück (vgl. auch V. 22^{a}, wo aber מְזָרִין, das aus V. 21 ſtammt, wohl mit מְכַבְּדִין vertauſcht werden muß; ſ. o. Anm. [k]). Das Subſtantiv מַתָּנָא ſteht hier, wie 2 Chron. 17, 11, in der Bdtg. „Geſchenk". — [s] Mit dem neuen Doppelzeiler verläßt der Verfaſſer das Thema vom Reichen und Armen und wendet ſich, durch die Erwähnung von Geſchenken im Vorausgehenden veranlaßt, nun dem Thema von Sir. 20, 10^{b} zu. Der Ausdruck wird auch hier nicht direkt dem Siracidenbuche entnommen ſein (vgl. jedoch z. B. 3, 17^{b} H). Zu מְעוּט (Part. pass. von מְעַט, vgl. מְעַט) = „wenig, geringfügig" vgl. Levy, NhWB. III, S. 187. — [t] Die Abkürzung ב׳ר׳ך iſt jedenfalls בְּרָכוֹת zu leſen; zu בְּרָכָה i. S. v. „Geſchenk" (auch mit יְהַב = נְתַן hier) vgl. Richt. 1, 15. 1 Sam. 20, 36. 2 Kön. 5, 15. Der Ausdruck רוֹחַב יָד = „Freigebigkeit" (opp. קָפֵץ יָד, ſ. o. Anm. [o]) iſt nicht bibliſch; dem als Parallele dazu vorauszuſetzenden הִרְחִיב יָד entſpricht u. a. הִרְחִיב פֶּה „den Mund weit aufthun" Pſ. 81, 11. — [u] Die Form des letzten Doppelzeilers iſt aus Sir. 10, 12 f. entlehnt; dem Sinne nach entſprechen Sir. 17, 26 und Sir. 7, 1 in der Form, wie dieſer letztere Spruch in der rabbiniſchen Litteratur (ſ. Apokr. S. 278, Anm. [r]) citiert wird: טב לביש לא תעביד וביש לא ימטי לך (vgl. Spr. 8, 13^{a}; 11, 27; 16, 6. 17), ſ. noch o. S. 379. — [v] הָלַךְ עִם erinnert an Sir. 8, 15 H.

2. (JQR. XII, p. 702) Höre, mein Sohn, und merke auf[a], und halte feſt an der Unterweiſung[b]. Deinen Bruder höre[c] .... und laß Ehre deinem Schöpfer zukommen[d]. Sei nicht unmutig[dd] gegen Unterweiſung; habe reichlich davon, auch laß dich feſſeln[e] ..., und ſpende Lobpreis[f], auch fürchte ihn (?), damit du dadurch gebildet werdeſt. .... und ſitze nicht, wo viele ſitzen .... jedes Fürſten[g]. Nicht ...., mein Sohn; denn Gutes ſagt er[h] dir darüber (?) ....[i]

[a] Vgl. Spr. 4, 10; 19, 20; 23, 19 (etwas anderer Art iſt 1, 8), ſowie Sir. 3, 1 und 16, 24, welch letzterer Vers die Vorlage zu dem erſten Stichos gebildet haben kann. Den nämlichen Sinn drückt Sir. 8, 8 aus, jedoch in negativer Faſſung. — [b] Zu הִתְחַזֵּק בְּמוּסָר, wofür nach bibliſchem Sprachgebrauche (Neh. 5, 16. Hiob 2, 3. 9; 27, 6 u. ſ.) הַחֲזֵק ſtehen müßte, vgl. Spr. 4, 13, wo es gleichfalls heißt: הַחֲזֵק בַּמּוּסָר (vgl. auch Spr. 3, 18), ſowie dem Sinne nach Spr. 4, 4—6 und Sir. 6, 27 (auch 6, 26[b], welcher Stichos in H fehlt), ferner in S: Sir. 25, 11[a] und 12[c]; 40, 26[f] und 50, 29[b] (ſ. Apokr. S. 471, Anm. [m]). — [c] Vgl. z. B. Sir. 9, 14 ff. — [d] שִׂים כָּבוֹד wie Joſ. 7, 19 und Jeſ. 42, 12; בֹּרַאֲךָ wie Jeſ. 43, 1, vgl. Spr. 14, 31 und 17, 5 עֹשֵׂהוּ. — [dd] אַל־תָּקֹץ wie Spr. 3, 11 (wo מוּסָר, allerdings in der Bdtg. „Zucht“ [Delitzſch: „Schule“], im parallelen Stichos ſteht) und Sir. 6, 25[b] (vgl. 6, 23[b] in G und S). — [e] Sollte vielleicht ſtatt הותר וגם נאסר zu leſen ſein: הִזָּהֵר וְגַם הִוָּסֵר „laß dich warnen (vgl. נִזְהַר Pſ. 19, 12. Koh. 4, 13; 12, 12 und bei Ez.) und laß dich auch belehren“ (vgl. נוֹסַר Lev. 26, 23. Pſ. 2, 10. Spr. 29, 19. Jer. 6, 8, wo es allerdings Synonym von נִזְהַר iſt, während es hier eine Steigerung dazu bildet). Sollte נֶאֱסַר richtig ſein, ſo wären wohl Stellen wie Spr. 6, 21 und Sir. 6, 30 zu vergleichen. — [f] Hierzu iſt Sir. 15, 10[b] H zu vergleichen; die Analogie wäre eine vollkommene, wenn man den Stichos überſetzen dürfte: „und wer ihn (den Lobpreis = תְּהִלָּה in V. 10[a]) beherrſcht, wird ſie (die Weisheit) lernen.“ Von der Gottesfurcht als dem Höchſten, insbeſondere als etwas Höherem gegenüber der Weisheit und deren Vorbedingungen, handeln Stellen wie Spr. 1, 7; 9, 10;

15, 33[a]. Sir. 25, 10[b] (vgl. 9, 16[b] u. a.), ſowie ganze Abſchnitte wie Sir. 1, 1—20. — [g] Was der Sinn dieſes Doppelzeilers war, läßt ſich jetzt, wo im zweiten Stichos einige Wörter fehlen, ſchwer ſagen. Der erſte Stichos erinnert in der Form an Sir. 7, 16 (und Pſ. 1, 1), wo aber רַבִּים nur Adjektiv zu dem Subſtantiv „Sünder“ iſt (ebenſo wie Pſ. 1, 1 dafür „Spötter“ ſteht); vgl. auch Sir. 34 [31], 18. Zu חָבֵר im zweiten Stichos vgl. 35 [32], 9[b] nach G, wo aber H anders lieſt (ſ. auch Apokr. zu 15, 5[a], wo H רֵעֵהוּ hat), zu שַׂר Sir. 35 [32], 9[a] G bezw. 9[b] H. — [h] Es fragt ſich, ob יֵיטִיב דְּבָרִים Sir. 13, 5 zu vergleichen iſt. Auch läßt ſich nicht erkennen, was עלֹה (wenn der Text richtig iſt!?) in dieſem Zuſammenhange bedeuten ſoll. — [i] Zu לֹא תְוָסֵר am Schluß läßt ſich vielleicht Sir. 4, 25[b] in G, eventuell auch 37, 31[a] in H vergleichen und überſetzen: „nicht wirſt du ungebildet ſein.“

3. (Ebenda.) .... Gott und Menſchen[a] .... Höre doch .... und nicht das Auge der Thränen .... bekleidet .... zur Zeit .... unſträflich .... und niemand ſieht, und nicht wohnſt du (?) ...

[a] Wie Sir. 10, 7[a]; vgl. Richt. 9, 9. 13. Aus den folgenden vereinzelten Wörtern läßt ſich ein Sinn und Zuſammenhang nicht erſchließen. Es fragt ſich ſehr, ob der Text, ſo wie ihn Gaſter geleſen hat, richtig iſt.

Die Herkunft der hebräiſchen Fragmente des Buches Jeſus Sirach.

Als wir im Januar des Jahres 1900 die Serie von Aufſätzen begannen, die zunächſt nur die von Schechter und Taylor 1899 veröffentlichten Fragmente zum Gegenſtande haben ſollten, dann aber angeſichts der weiteren Funde Lévis, Adlers, Schechters und Gaſters [1]) auch dieſe mit zur Behandlung heranzogen, war

1) Ebenſo ſind ſeit dem Frühjahre 1900, wo das erſte Stück meiner Bearbeitung der neuen Sirach-Fragmente erſchien, verſchiedene Aufſätze über die neugefundenen Fragmente veröffentlicht worden, die ich entweder gar nicht mehr

auf der ganzen Linie der Kampf um die Echtheit oder Unechtheit der hebräiſchen Sirachfragmente entbrannt. Wenn wir heute

---

oder doch nur teilweiſe verwerten konnte (ſ. o. Jahrg. 1901, S. 75, Anm. 1). Hierher gehört Ed. König's Monographie „Die Originalität des neulich entdeckten hebräiſchen Sirachtextes, textkritiſch, exegetiſch und ſprachgeſchichtlich unterſucht“ (Freiburg i. Br. 1899), eine Verdeutſchung und Erweiterung ſeiner von mir benutzten Aufſätze in „The Expository Times“ (X, 512/6; 564/6; XI, 31 f.; 67/74; vgl. Dez. 1899, 139 f., Jan. 1900, 170/6, Febr. 234 f.); vgl. meine Recenſion in der „Deutſchen Litteraturzeitung“ 1900, Nr. 37, Sp. 2396/9. (Hier ſei auf die richtige Beobachtung Königs, S. 9, Anm. 2, hingewieſen, daß ותין 14, 16[a] zu tilgen iſt und daß dies die drei Punkte darunter andeuten ſollen, ebenſo wie bei דוָה 4, 2[a], das auch wir, aus inneren Gründen, geſtrichen haben.) Ferner Hubert Grimme, Mètres et strophes dans les fragments hébreux du manuscrit A de l'Ecclésiastique (Leipzig 1901); vgl. meine Recenſion im „Theolog. Litteraturblatt“ XXII (1901), Nr. 40, Sp. 473/5. Bevan's textkritiſche Bemerkungen in dem „Journal of theological studies“ Vol. I (Okt. 1899), p. 135—143, ſind für den Text von 31, 6 an benutzt worden; wir fügen hier noch bei, was ſich auf den erſten Teil der Fragmente bezieht, ohne ihm in allen Punkten beizupflichten (wogegen die Bemerkungen zu 6, 1[b]; 7, 15 und 13, 9 mit unſeren Vorſchlägen übereinſtimmen): 3, 23 l. תְּמַר Pi. von מרה = ſyr. מרי, mit בְּ = nachahmen (was aber deswegen nicht ratſam iſt, weil dieſe Bedeutung von מרה nur im Syriſchen nachzuweiſen iſt); — 5, 9 l. שביל und לכל, wie noch G und S laſen, während דרך aus Verſehen in den Text kam (vielleicht als Gloſſe zu שביל) und לכל verdrängte, wobei noch שביל in שבֹלת verwandelt wurde (wo aber H einen guten Sinn giebt); — 6, 5 l. שׁוֹאֲלֵי „Grüßer“ ſtatt שואלי (was, als abhängig von יַרְבֶּה, meiner Leſung vorzuziehen iſt); — 6, 16 G und S laſen nicht notwendig צרי ſtatt צרור, da צרור חיים urſprünglich ein Zauber oder Amulett iſt, um das Leben zu erhalten (vgl. 1 Sam. 25, 29 und LXX *δεσμός* gleichfalls i. S. v. „Zauber“, und Ignatius, Epheſerbrief § 19); — 13, 11 l. לְחַפֵּשׂ i. S. v. „disputieren“ (welche Bedeutung jedoch aus der Grundbedeutung „ausforſchen, unterſuchen“ nicht abgeleitet werden kann); — 13, 12 l. כַּפֶּתֶן מוֹשֵׁל nach Deut. 32, 33 und den Vergleichungen in 13, 17 und 19 (wo der Parallelismus für meine Leſung ſpricht); — 13, 18 l. (außer בְּאַיִן) שׁוֹלְלָם nach Pſ. 7, 5; — 14, 1 l. אִבָּה und דְּוָן (für welche aramäiſche Form natürlich die neuhebr. Form דּוֹן zu leſen iſt; ſ. z. B. zu 37, 2 o. Jahrg. 1901, S. 551) = „und deſſen Herz nicht Kummer über ihn gebracht hat“ (אִבָּה wie 15, 13); — 14, 5 l. nach G und S יֶחְדֶּה, weil יקרה nicht mit קוֹרַת רוּח in Zuſammenhang gebracht werden könne (doch iſt an dieſem Metaplasmus der Bildung יִתְקָרֶה = „beruhigt werden“ nicht zu zweifeln, da Stellen vor-

rückſchauend den Gang der Kontroverſe überblicken, ſo ſehen wir, daß die Fragen ſelbſt, die im Laufe der Zeit auftauchten, aber

---

liegen, die nicht zu bezweifeln ſind, wie in dem von David Hartmann [Das Buch Ruth in der Midraſch-Litteratur, 1901] herausgegebenen agadiſchen Midraſch, einer Handſchrift aus Jemen, zu Rut 3, 11, ſ. a. a. O. S. 66, Anm. 7); — 14, 12 l. חֵלֶק שְׁאוֹל „die Beſtimmung des Todes" = die vorherbeſtimmte Todesſtunde (wo חוֹק nach Sir. 38, 22; 41, 2 und 3 nicht zu bezweifeln iſt); — 15, 14 l. חירותו = „ſein freier Wille", was dem parallelen יֵצֶר (= „Neigung zum Guten oder Schlechten") in der Dublette gleich ſein ſoll (doch dürfen wir nicht ein rein ſyriſches Wort wie חירות für möglich halten); — 15, 20 l. הִשְׁלִים = „er gab die Erlaubnis", nach Koh. 5, 18; 6, 2 (vgl. noch zu 38, 26 die Leſung לְעֶגְלוֹת מרבק nach G = „die Kälber im Stalle"). In demſelben 1. Bande des „Journal of theological studies" findet ſich noch S. 571/583 ein Aufſatz von C. Taylor über „The Wisdom of Ben Sira", dem wir Folgendes entnehmen: 3, 17 l. in LXX *ὑπὲρ ἄνθρωπον δοτικὸν* wie H und L; — 3, 22 l. בַּאֲשֶׁר ſtatt במה ש' nach dem Citate Saadjas aus „der Weisheit des Eleazar ben Irai"; — 34 [31], 21* l. קום ſtatt des erſten קיה nach G, wo [*ἀνάστα*] *ἔμεσον* zu *ἐκ μέσου* verderbt wurde. Ferner ſeien hier noch zwei von Schechter in „The Jewish Quarterly Review", Jan. 1900, S. 271 f. (im Anſchluß an ſeine Bemerkungen zu den von G. Margoliouth herausgegebenen Textſtücken; ſ. o. Jahrg. 1901, S. 76 Anm.) vorgeſchlagene Leſungen mitgeteilt: 13, 11ᵃ l. (nach Pirke Aboth 1, 7 וְאַל־תִּתְחַבֵּר לְרָשָׁע) לְחַבֵּר? ſtatt לחפש, was durch die Leſung לדבר des S eine Beſtätigung erhalte; 15, 15 ſei vielleicht תְּבוּנֶה zu vokaliſieren: = „ſo wirſt du wohl disponiert ſein, ſeinen Willen zu thun" (wogegen aber ſpricht, daß מְבֻנֶּה nur von leiblicher Proportioniertheit gebraucht wird; ſ. Levy, NhWB. I, 242). — Zum Schluſſe geben wir noch eine Zuſammenſtellung der von H.-P. Chajes in der „Revue des Études Juives", XL, 1 (Janv.-Mars 1900), p. 31/36, vorgeſchlagenen Textemendationen, unter Ausſcheidung aller verfehlten Vermutungen (die z. T. auf die Anſicht zurückgehen, daß H bald S bald G [!] wiedergebe), ohne daß wir damit die mitgeteilten Konjekturen ohne weiteres als acceptabel bezeichnen möchten: 3, 16 l. מְגַדֵּף ſtatt מזיד, das aus der Abkürzung מגד' entſtand (in welchem Falle in V. 16ᵇ eher וּמְקַלֵּל אֶת־בּוֹרְאוֹ מַכְאִיס zu erwarten wäre); — 3, 17ᵇ G las אִישׁ חֵן und S las אִישׁ מַתָּן (wie Spr. 19, 6, vgl. Spr. 10, 24 יתן: G *δεκτή* = חן), wogegen H Wiedergabe von S ſei; — 4, 14ᵇ l. וְאֹהֲבָיו ... יֶאֱהַב בֵּיתוֹ (wogegen [מ]בית V. 15ᵇ nach S eben zu V. 14ᵇ gehört); — 4, 23ᵃ l. בְּעִתּוֹ (wie wir bereits nach S vorgeſchlagen haben); die falſche Leſung בעולם entſtand dadurch, daß in einer Handſchrift בעתו zu בע' abgekürzt war; — 5, 7 l. אַל־תִּתְעַכֵּב (betreffs הִתְעַכֵּב „ſich lange aufhalten" vgl. Levy, NhWB. III, 644); S las התעבר dafür, was in H weiter zu התעבר

auch ihre Formulierung und Behandlung in erſter Linie abhängig ſind von dem Materiale, das jeweilen zur Verfügung ſtand. So kommt es, daß nicht nur immer neue Probleme in den Vordergrund traten, ſondern daß auch verſchiedene der zuerſt aufgeworfenen Fragen durch die ſpäter gefundenen Fragmente, ſo unbedeutend ſie auch an Umfang waren, eine befriedigende Antwort erhielten. Wir halten es darum auch für das Angemeſſenſte und Lehrreichſte, wenn wir zur Beantwortung der Hauptfrage nach der Echtheit der hebräiſchen Sirachfragmente dem Gange der Kontroverſe folgen, weil uns nur dadurch die Stellungnahme der einzelnen Forſcher in den jeweiligen Momenten ihrer litterariſchen Äußerungen verſtändlich wird. Wir ſind hierbei in der Lage, eine Meinungsäußerung über den Stand der Angelegenheit zum Abdruck zu bringen, die von uns im November 1899 für die Nachträge zu Kautzſchs „Apokryphen und Pſeudepigraphen“ niedergeſchrieben wurde, damals aber aus Mangel an Raum nicht zum Abdrucke gebracht werden konnte, und halten uns ſtreng an den damaligen Wortlaut, während wir Nachträge dazu in den Anmerkungen geben.

Indem wir zu beſſerem Verſtändnis nur noch dies vorausſchicken, daß die Publikation von Schechter-Taylor mittlerweile in unſere Hände gelangt war (ſ. S. 412 und 414), laſſen wir nun den Wortlaut folgen:

‘Es iſt nicht zu verwundern, daß man unmittelbar nach der Auffindung der Fragmente des hebräiſchen Textes der Sprüche des Jeſus Sirach (Apokr. S. 255 ff.) nicht ſogleich die kritiſche Frage aufgeworfen hat, ob wir in ihm das Original oder eine ſpätere

---

korrumpiert iſt); — 5, 10^{b} l. וְאַחֵר (vgl. Hiob 18, 2); — 6, 16 l. צרי; צרור entſtand durch falſche Leſung der Abkürzung צר׳; — 6, 33^{a} l. תֶּאֱהַב ſtatt תובה = תאבה (vgl. חָפוּץ V. 35); — 7, 1 l. כָּל־ ſtatt לך (לב); — 7, 14 und 16 ſind ſo zu ordnen: 1) V. 14^{a} und 16^{a}, 2) V. 14^{b} und 16^{b}; — 14, 18^{a} l. כְּעָלֶה פֹּרֵחַ; — 15, 10 l. בְּרוּחוֹ (= בר׳, das irrtümlich zu בה wurde) nach Spr. 16, 32; — 15, 19 l. עֵינָיו אֶל יְרֵאָיו. — Vgl. noch betreffs 13, 22 o. S. 404; betreffs 14, 10^{a} ſ. o. zu 34 [31], 16^{b} (Jahrg. 1901, S. 80) und zu 14, 14 vgl. 1 Theſſ. 4, 6. Die Überſetzung von 16, 11^{d} ſetzt natürlich die Leſung יַגִּיהַּ (wofür יגיה nur Schreib- oder Druckfehler iſt) voraus.

Nachbildung des verloren gegangenen Originalwerkes vor uns haben, ſondern zunächſt ganz allgemein von der Überzeugung ausgegangen iſt, daß dieſer Text mit dem Urtexte der Schrift des Siraciden identiſch ſei. Denn dieſe Anſicht liegt nicht bloß am nächſten, ſondern ſie wird auch durch innere Gründe, vor allem durch das Verhältnis des hebräiſchen Textes zu den beiden primären Überſetzungen G und S (ſ. Apokr. S. 242 ff.), ſchon bei flüchtiger Betrachtung als richtig erwieſen. Israel Lévi, der Einzige, der die Frage, ob der hebräiſche Text original ſei, ſchon von Anfang an mit aufgeworfen und zu beantworten geſucht hatte (in ſeinem Kommentar, ſ. Apokr. S. 425), iſt denn auch zu dem ganz richtigen Schluſſe gekommen, daß unſere Fragmente darum eine Kopie des Originals ſein müßten, weil offenbare Fehler in den beiden Überſetzungen G und S ſich nur durch unſeren ſchlecht entzifferten oder ſchlecht begriffenen Text (H) erklären. Denn in dem umgekehrten Falle, wenn H eine Rückũberſetzung von G oder S oder einer von ihnen abgeleiteten Verſion wäre, müßten wir in H Eigentümlichkeiten, Mißverſtändniſſe, Widerſinne und Ungenauigkeiten konſtatieren können, denen falſche Auslegungen und Leſungen von G oder S zu Grunde liegen würden, was jedoch keineswegs der Fall iſt.

Gegen dieſe Anſicht von der Echtheit des hebräiſchen Textes iſt nun aber S. Margoliouth aufgetreten und hat in einer beſonderen Abhandlung unter dem Titel „The Origin of the ‘original Hebrew’ of Ecclesiasticus“ (London 1899, 20 SS. 4°) das Gegenteil behauptet [1]). Um zunächſt ganz im allgemeinen die

1) Gegen S. Margoliouth äußerten ſich zunächſt Iſrael Lévi in der „Bibliographie“ der „Revue des Études Juives“, Tom. XXXVIII, Heft Nr. 76 (Avril-Juin 1899), S. 306/7, Schechter-Taylor in der Einleitung zu ihrer Publikation der neuen Fragmente (Cambridge 1900), Ed. König in einer Serie von Aufſätzen in der Zeitſchrift „The Expository Times“, Vol. XI, Nr. 4 (Januar 1900), S. 170/6 ꝛc., die er dann (erweitert) in deutſcher Bearbeitung unter dem Titel „Die Originalität des neulich entdeckten hebräiſchen Sirachtextes“ als Monographie erſcheinen ließ (vgl. meine Recenſion in der „Deutſchen Litteraturzeitung“ 1900, Nr. 37, Sp. 2396/99), Th. Nöldeke in ſeinen „Bemerkungen zum hebräiſchen Ben Sira“ in der „Zeitſchrift für altteſt. Wiſſenſchaft“, XX (1900), S. 81—94, ſpeziell S. 93 f., und gelegentlich viele

Richtigkeit der oben angeführten Sätze Lévis zu beſtreiten, hat er die Überzeugung ausgeſprochen, daß z. B. 41, 11 die LA. הֶבֶל von H eine Korruption von אֵבֶל ſein und daß dies letztere auf Überſetzung des Textwortes *πένθος* in G zurückgehen müſſe. Aber hiermit iſt natürlich nichts bewieſen. Denn ebenſogut, wie הבל in H Korruption von dem Textworte אבל der hebräiſchen Rückūberſetzung von G ſein kann, kann es auch Korruption des Originaltextes ſein; und umgekehrt kann auch אבל, das G wiedergiebt, durch Korruption aus הבל, wenn dies das originale Textwort iſt, entſtanden ſein.

Um nun dieſe ſeine Behauptung, daß H nichts als eine ſpäte Rückübertragung verſchiedener Überſetzungen des Buches des Siraciden ins Hebräiſche ſei, aufrecht erhalten zu können, giebt uns S. Margoliouth folgende kühne Entſtehungsgeſchichte dieſer „Rückübertragung" zum beſten: Der Verfaſſer lebte nach 1000 n. Chr. Geburt; denn das Perſiſche, das er kannte, war mit arabiſchen Wörtern vermiſcht. Seine Mutterſprache war jedoch das Arabiſche.

---

andere in ihren Publikationen über den hebräiſchen Sirachtext (vgl. die allerdings nur bis Frühjahr 1900 reichende Zuſammenſtellung der Litteratur über die hebr. Sirachfragmente bei D. Strauß, Sprachliche Studien zu den hebräiſchen Sirachfragmenten, Zürich 1900, S. 3 u. 4; was ſeitdem erſchienen iſt, wird zum größten Teile innerhalb der nachſtehenden Darſtellung angeführt). Eine Beſonderheit der durch S. Margoliouth angeregten Frage iſt behandelt in drei von König, Schechter und Abrahams abgefaßten, unter dem gemeinſamen Titel: „Is the External Evidence really against the Cairene Ecclesiasticus" mitgeteilten Äußerungen in „The Expository Times", Vol. XI, Nr. 3 (Dez. 1899), S. 139/40, 140/42 und 142/3, auf welche S. Margoliouth ebenda S. 191 f. antwortet. Die letzten Äußerungen über den Streit, der ſich um das Sepher Ha-Galûj des Saadja Gaon dreht, finden ſich in der „Jewish Quarterly Review", XII, July 1900, p. 703—707. — Was von textkritiſchen Arbeiten zur Zeit der Niederſchrift der einzelnen Aufſätze erſchienen war, haben wir berückſichtigt (vgl. die Litteraturangaben). Keine Berückſichtigung konnten die textkritiſchen Bemerkungen A. A. Bevan's im „Journal of Theological Studies", Vol. I (Okt. 1899), S. 135ff., über den Schechter-Taylor-Text bis 15, 20 finden (wogegen die zu Kap. 31—51 verwertet worden ſind); ebenſowenig die von H.-P. Chajes in der „Revue des Études Juives", Tom. XL (Janv.-Mars 1900), S. 31—36 zu denſelben Fragmenten (Kap. 3—15). Doch ſ. jetzt o. S. 407 f. in der Anm.

Das Hebräiſche hatte er von einem Juden gelernt, der eine Ausſprache ähnlich der der Chriſten vom Urmiaſee hatte. Er war kein großer Grammatiker. Zur Anfertigung ſeiner Rückübertragung benutzte er die ſyriſche Überſetzung, die ihm ein Lehrer des Syriſchen verdolmetſchte, zugleich aber auch die griechiſche, die er ſich ins Perſiſche hatte übertragen laſſen. Außerdem zog er aber auch noch eine von ihm angefertigte Sammlung von altteſtamentlichen Parallelen zu Rate, was ihm ermöglichte, einige Male den Sinn richtig zu treffen, wo beide Überſetzungen einen irreführenden Text haben. Da er ſich ſelbſt der Unvollkommenheit ſeines Verfahrens wohl bewußt war, ſo hat er in ſeinem Exemplare geſammelt, korrigiert, revidiert, transſkribiert, bis ihn vor Vollendung ſeines Werkes der Tod ereilte. Schließlich kam die unfertig hinterlaſſene Überſetzung in die Hände eines Pedanten, der beſſer hebräiſch verſtand und infolgedeſſen ein paar unweſentliche Verbeſſerungen anbrachte, die er den von ihm für den Verkauf angefertigten Abſchriften einverleibte.

Aber dieſer kunſtvolle Aufbau ſteht auf thönernen Füßen. Zunächſt müſſen wir Einſprache erheben gegen die Annahme, daß die Randnoten bis auf wenige Ausnahmen alle von der Hand des Verfaſſers der Rückübertragung ſeien und daß ſie uns die verſchiedenen, meiſt unſicher taſtenden Verſuche ſeiner Rekonſtruktion darbieten ſollen. Vielmehr enthalten die Randnoten Varianten des ſtark verderbten Urtextes, die wohl zum größeren Teile aus anderen Handſchriften genommen ſind, wie ja auch aus der Randbemerkung zu 45, 8 (ſ. S. 453, Anm. [c]) hervorgeht, die aber auch z. T. Verſuche darſtellen, den fehlerhaften Text zu verbeſſern oder zu erklären (zu welch letzterem Zwecke wahrſcheinlich die aramäiſchen Äquivalente verſchiedener hebräiſcher Textworte dienen ſollen). So iſt z. B. 30, 15[a] nicht bloß das richtige שְׁאֵר neben den Schreibfehler שר im Texte an den Rand geſetzt, ſondern auch das unter allen Umſtänden falſche, aus V. 16[a] ſtammende עוֹשֶׁר. Man iſt alſo nicht berechtigt oder genötigt, eine unrichtige Randnote, die im Hebräiſchen keinen Sinn giebt, als einen vom Verfaſſer beabſichtigten Erklärungs- bezw. anderweitigen Überſetzungsverſuch anzuſehen, wenn dieſes Wort zufällig als arabiſches

gefaßt einen zu dieſer Annahme paſſenden Sinn giebt. So iſt z. B. das מערין, das als Variante zu מרצה 43, 8[d] am Rande ſteht, nicht aus dem angegebenen Grunde als arabiſches Wort zu faſſen, ſondern es war einfach ein Schreibfehler für מרצה, der aber doch als Variante an den Rand geſetzt wurde, weil die verglichene Handſchrift (bezw. eine der verglichenen Handſchriften) dieſen Schreibfehler als Textwort bot [1]). Außerdem rechnet S. Margoliouth nicht genug mit der doch allerorten vorliegenden Thatſache, daß der Text vielfach fehlerhaft iſt. Es iſt darum durchaus nicht nötig, daß für das Textwort „Hilfe“ bezw. „Helfer“ in G und S 40, 26[d] das (überdies ganz undeutliche) מעין, das als arabiſches Wort gefaßt allerdings „Helfer“ bedeutet, das Äquivalent ſein müſſe; vielmehr kann ebenſogut die Wiedergabe bei G und S auf die Leſung מעון (oder מושע) zurückgehen, wobei die Frage noch offen bleibt, ob nicht מטמון das urſprüngliche Textwort war [2]). Übrigens braucht man, angeſichts der Arabismen, die das Buch Hiob enthält, an dem Vorkommen einzelner arabiſierender Wörter (wie z. B. השׂריק 43, 9[b] H[r] und 50, 7[a] H; ſ. d.) durchaus nicht Anſtoß zu nehmen [3]) und ſie als Beweis für Abfaſſung des Textes aus der Zeit, wo das Arabiſche des Islam in weitem Umkreiſe zur Herrſchaft gelangt war, und von einem arabiſch redenden Verfaſſer anzuſehen, zumal da ja außerdem auch noch die Möglichkeit vorliegt, daß ſolche Wörter erſt durch ſpätere Abſchreiber in den Text gekommen ſein könnten. Auch ſei in dieſem Zuſammenhange noch in Kürze auf die ſchon anderweitig herausgehobene Thatſache hingewieſen, daß gerade die Verſchreibungen im hebräiſchen Texte mit ein wichtiger Beweis dafür

1) S. hierüber unten S. 417.

2) Ganz ähnlich ſagt Th. Nöldeke (a. a. O. S. 86): „40, 26[d] iſt nicht mit Smend מעין = arab. muʿin zu ſetzen, ſondern es iſt מעזר zu leſen“. Vgl. Weiteres über dieſe Stelle Apokr. S. 434, Anm. [b].

3) Nach Th. Nöldeke (a. a. O. S. 85 f.) iſt übrigens השׂריק gar kein Arabismus, da שרק = „ſpalten, durchbrechen“, von der Sonne = „aufgehen“, auch in anderen ſemitiſchen Dialekten vorkommt. Thatſächlich findet ſich denn auch אשרק ſchon bei Ephraim dem Syrer als gut ſyriſches Wort i. S. v. „ſtrahlen, glänzen“. Und betreffs חלק ſ. zu Sir. 38, 1[b] HB.

ſind, daß dieſer mit dem Urtexte identiſch iſt, — in den Fällen nämlich, wo ſich Abweichungen in den alten Überſetzungen nur durch Abweichungen im hebräiſchen Urtexte erklären, welche ihrerſeits wieder durch ein Verſehen veranlaßt ſind. Wir rechnen hierher auch die Stelle 41, 12^{b}, die Margoliouth als den klarſten und deutlichſten Fall einer falſchen Überſetzung des ‘Original Hebrew’ anſieht; denn חָכְמָה in H geht nicht darauf zurück, daß Margoliouths „Rückübertrager“ das Textwort דעתא in S mit דידעתא verwechſelte, ſondern דעתא in S iſt ganz richtige Wiedergabe des urſpr. Textwortes חָמָס (als Genetiv: = „ungerechte Schätze“, was wir jetzt für den vom Siraciden beabſichtigten Sinn anſehen), wovon חֲמֻדָּה in H^{r} eine (unpaſſende) Verbeſſerung iſt, ebenſo wie חכמה in H eine Korruption. Ähnliche Fälle, wo ſich Abweichungen zwiſchen H und G oder S leicht durch Varianten des hebräiſchen Urtextes, nicht aber auf andere Weiſe erklären, ſind bereits S. 255 (vgl. auch S. 258) mitgeteilt worden; wir fügen aus den neugefundenen Fragmenten z. B. noch bei: 4, 23, wo בעולם in H ſicher aus בעתו verſchrieben iſt, und 35 (32), 2^{b}, wo בכבודם aus בעבורם entſtanden iſt (hier vielleicht als vermeintliche Verbeſſerung durch einen Abſchreiber, der den Sinn von בעבורם nicht erfaßte).

Ebenſo wie die Annahme, daß der Rücküberſetzer mehrfach, und zwar hauptſächlich da, wo er das richtige hebräiſche Wort nicht gefunden habe, arabiſche Wörter verwendet habe, während zumeiſt thatſächlich nur Verſchreibungen vorliegen, erweiſt ſich auch die weitere Annahme als verfehlt, daß eine Reihe von Abweichungen des hebräiſchen Textes von dem der Überſetzungen darauf zurückgehe, daß in der perſiſchen Überſetzung von G einzelne Wörter von dem „Rückübertrager“ falſch geleſen worden ſeien. Es iſt dies allerdings beim Perſiſchen infolgedeſſen beſonders leicht möglich, weil man nachläſſig in der Setzung der diakritiſchen Punkte war, was ſich aber ſchon weniger leicht ſo erklärt, daß der „Rücküberſetzer“ perſiſche Worte als arabiſche las. Wenn Marg. aber z. B. betreffs 44, 8 betont, daß ſich dieſe Ähnlichkeit der Wörter in keiner anderen Sprache in gleichem Maße fände, ſo hat er gerade hier nicht bedacht, daß doch בנחלתם und בתהלתם

ſich auch graphiſch ſehr nahe ſtehen. Auf perſiſchen Urſprung des dieſem vorliegenden Textes iſt dabei Margoliouth durch die Randnotiz fol. 1 recto des Oxforder Ms. gekommen, die er überſetzt: „Es iſt wahrſcheinlich, daß dies Wort nicht in der Originalhandſchrift ſtand, ſondern vom Überſetzer ſtammt“, während freilich alle anderen Autoritäten das Wort באקרל: nicht mit „Überſetzer“, ſondern mit „Abſchreiber“ wiedergeben. Auch iſt es für dieſe Behauptung nicht gerade empfehlend, daß Margoliouth 43, 13, um ſeine Annahme einer Verwechſelung von barf und bark̤ (f mit einem, k̤ mit zwei Punkten) zu rechtfertigen, den Text von G ändern muß (*χειμῶνα* in *χιόνα*), und daß er 43, 22, um die Abweichung aus der verſchiedenen Faſſung eines perſiſchen Wortes zu erklären, die doch ſicher falſche Lesart דֶּשֶׁן „Fettigkeit“ beibehält, anſtatt es zu דֶּשֶׁא zu korrigieren, das vortrefflich paßt und graphiſch dem דשן durchaus nahe ſteht. An anderen Stellen wieder geht er von dem offenbar korrupten Texte der griechiſchen oder ſyriſchen Überſetzung aus, obwohl der Sinn und die Varianten der Paralleltexte die urſprüngliche und richtige Lesart uns gebieteriſch nahe legen, wie er überhaupt nicht genug mit der Thatſache rechnet, daß zu unterſcheiden iſt zwiſchen dem Texte von G und S, der uns handſchriftlich vorliegt, und der urſprünglichen Textgeſtalt, die uns, bei G noch mehr als bei S, oftmals eben nicht mehr vorliegt. Faſſen wir aber die Stelle 43, 2ᵃ, auf die er ein beſonderes Gewicht legt, näher ins Auge, ſo zeigt ſich wieder von anderer Seite her die Unzulänglichkeit ſeiner Beweisführung. Er will hier die Abweichung des G von H ſo erklären, daß der „Rückübertrager“ das Wort sḫn ſeiner perſiſchen Überſetzung von G, das als perſiſches (= sukhn) „Rede“ bedeutet, als arabiſches (= saḫn) gefaßt habe [1]). Aber es iſt an ſich klar und überdies durch analoge Fälle als einfachſte Annahme zu belegen, daß der Siracide מַבִּיעַ חֵמָה ſchrieb, G aber im Hinblick auf Pſ. 19, 3 ſo überſetzte, als ob auch hier אֹמֶר das Objekt ſei. Dazu kommt, daß מַבִּיעַ חֵמָה auch weit mehr der Diktion des Siraciden entſpricht;

1) Hierüber urteilt Th. Nöldeke S. 94: „Die angeblichen Verwechſelungen von perſiſchen und arabiſchen Wörtern ſind faſt alle ſo gut wie undenkbar.“

denn es gehört zu ſeinen hervorſtechendſten Eigentümlichkeiten, daß er wohl altteſtamentliche Wendungen gern ſeiner Darſtellung einflicht, aber nicht in wörtlicher Anführung, ſondern indem er ſie als Subſtrat benutzt, um ſeine neuen Gedanken an ihre Faſſung anzuknüpfen oder moſaikartig mit ihnen zu durchweben. Daß aber ἐν ὀπτασίᾳ nicht „bei ihrem Erſcheinen" bedeuten und dies nicht auf בצאתו (ſtatt בצרתו) zurückgehen ſoll, ſondern daß vielmehr בְּצָרָתוֹ i. S. v. „durch ihre Widerwärtigkeit" falſche, durch Ableitung des ὀπτασία von ὀπτᾶν „röſten" bedingte Wiedergabe des griechiſchen ἐν ὀπτασίᾳ ſein ſoll, wird wohl nur Margoliouth dem Margoliouth glauben. Im Zuſammenhange mit dieſer wunderlichen Annahme möchten wir in Kürze noch auf einige Punkte hinweiſen, wo ſeine Exegeſe zu ſehr anfechtbaren Reſultaten kommt; ſo z. B. wenn er ſagt, der Vers 43, 24 in H: „die auf dem Meere fahren, erzählen von ſeiner Ausdehnung" (its bounds), ſei eine Abſurdität, oder wenn der Vers 42, 14, in welchem er allerdings טוֹב und רַע durch goodness und wickedness wiedergiebt, unverſtändlich ſein ſoll. Auch zieht er in Fällen, wo die Überſetzungen nicht dem Sinne, ſondern nur dem Ausdrucke nach abweichen, eben weil ſie frei dem Sinne nach überſetzen (z. B. 48, 2 und 42, 11[c], wo S nach ſeiner Gewohnheit verallgemeinert), aus dem Mangel wörtlicher Übereinſtimmung unſtatthafte Folgerungen. Und wenn G 40, 16 das Wort ἄχει verwendet und Margoliouth behauptet, daß G dieſes „koptiſche Wort" nur unter der Vorausſetzung gebraucht haben könne, daß im hebräiſchen Urtexte אָחוּ geſtanden habe, während dies in H nicht der Fall iſt, ſo überſieht er dabei, daß dem griechiſchen Überſetzer, der in Ägypten lebte, ſicher dieſes Wort, und zwar nicht bloß aus LXX Gen. 41, 2 und 18, geläufig war. Sapienti sat!

Unter den inneren Gründen aber, die für Echtheit der hebräiſchen Fragmente ſprechen, ſteht das Idiom, in welchem dieſe Sprüche uns überliefert ſind, obenan. Denn es kann kein Zweifel ſein, daß die Sprache der hebräiſchen Fragmente durchaus dem Zeitalter entſpricht, in welchem der Verfaſſer ſein Werk ſchrieb. Auffallen könnte allein in 42, 4[b] die Verwendung des Terminus מִחָה, ſofern es nahe liegt anzunehmen, daß er aus Baba bathra 5, 10 (88[a])

entlehnt ſei; aber man muß bedenken, daß derartige ſtereotype Wendungen naturgemäß ſchon lange im Gebrauche waren, ehe ſie in Miſchna und Talmud litterariſch fixiert wurden.

Angeſichts dieſer Darlegung wird wohl niemand überraſcht ſein, wenn wir bekennen, daß wir von der Berechtigung der Hypotheſe Margoliouths nicht überzeugt worden ſind. Wir ſind uns aber dabei wohl bewußt, daß wir auch in dem Falle, wenn er Recht hätte und H eine verhältnismäßig ſpäte Rückübertragung von G und S wäre, doch in H ein ſehr wertvolles Hilfsmittel für die Rekonſtruktion des Urtextes der Schrift des Siraciden in die Hand bekommen hätten. Denn, wenn es dem „Rückübertrager“ möglich geweſen wäre, aus G und S dieſen Text zu reſtituieren, ſo müßte er Handſchriften von G und S vor ſich gehabt haben, die von Fehlern, die den Text unſerer griechiſchen und ſyriſchen Bibelhandſchriften verunſtalten, frei waren'. —

Von den verſchiedenen Einzelhypotheſen, die S. Margoliouth als Beweismittel für ſeine Haupthypotheſe vorbrachte, wurde die Annahme, daß unrichtige Randvarianten als Überſetzungsverſuche anzuſehen ſeien, durch die Auffindung des Pariſer Textes (Ms. P) raſch und gründlich beſeitigt. Denn es ſtellte ſich heraus, daß die Lesarten dieſes einen Paralleltext zu dem Ms. B bietenden Textes mit wenigen Ausnahmen identiſch ſind mit den Varianten, die in Ms. B am Rande beigefügt ſind (ſ. o. Jahrg. 1901, S. 547 ff.).

Umgekehrt aber gewann die Behauptung einer Beeinfluſſung des hebräiſchen Textes durch S oder gar einer direkten Abhängigkeit von S infolge der Auffindung des Ms. A eine ganz beſondere Bedeutung[1]). Während nämlich die Hypotheſe von S. Margoliouth, ſolange ſie nur erſt auf den von Cowley und Neubauer veröffentlichten Stücken des Ms. B baſierte, einſtimmige Verurteilung fand, änderte ſich die Situation, als er ſich, nach Publizierung der Stücke aus dem Ms. A durch Schechter und Taylor, auf die Doppelüber-

1) Denn die Stellen, wo H von S abhängig ſein wird, ſind beſonders in der Handſchrift A häufiger; ſ. o. zu 3, 31; 4, 1^{a}; 4, 19^{d}; 4, 30^{a}; 5, 2^{b}; 5, 3^{a}; 5, 4^{a}; 6, 14^{a}; 7, 6^{d}; 7, 22^{b}; 12, 8^{a}; 12, 11; 12, 14^{c}; 12, 14^{d}; 13, 1^{b}?; 13, 2^{c}?; 13, 7^{b}?; 13, 10^{b} ꝛc.; vgl. noch zu 4, 1^{b}; 13, 12^{a} ꝛc., ſowie 7, 2 und 21 den Wortlaut von HC (ſ. o. S. 388 f.).

ſetzungen dieſer Handſchrift berief, um ſeiner Hypotheſe neues Beweismaterial zuzuführen. Entweder von dieſer veränderten Taktik Margoliouths angeregt oder auch auf Grund ſelbſtändiger Beobachtungen, veröffentlichte J. Lévi in der „Revue des Études Juives“, Tome XXXIX, nr. 77 (Juillet-Septembre 1899) einen Aufſatz unter dem Titel: „Les nouveaux fragments hébreux de l'Écclesiastique de Jésus, fils de Sira“ (p. 1—15), der in folgende, mit charakteriſtiſchen Überſchriften verſehene Abſchnitte zerfiel: „Quelques Arabismes“ (p. 3—5), der mit dem Reſultate ſchließt, daß der hebräiſche Text wohl eine Überſetzung aus dem Arabiſchen (was ſich freilich nicht ſtützen laſſe) oder von einem arabiſch redenden Juden nach einer ſyriſchen Überſetzung angefertigt worden ſei; „L'acrostiche alphabétique“ (p. 5—11), mit dem Reſultate, daß ſich die Unregelmäßigkeiten des Akroſtichs 51, 13—29 (nur) durch die Annahme einer Überſetzung erklären ließen; „Verses traduits de deux façons différentes, dont une surement d'après le Syriaque“ (p. 11—13), mit dem (in der Einſchränkung — aber nur in dieſer — ſicher berechtigten) Reſultate, daß der betreffende Text zum mindeſten teilweiſe aus einer ſyriſchen Überſetzung ſtamme; „Autres preuves que l'Hébreu est la traduction du Syriaque“ (p. 14 sq.), mit dem Schlußergebniſſe, daß die neuen Fragmente (zum mindeſten für eine gewiſſe Zahl von Kapiteln) nur die Rücküberſetzung einer ſyriſchen Verſion ins Hebräiſche ſeien, wodurch auch die Syriasmen in Kap. 39—49 verſtändlich würden. Zu dem nämlichen, gleichfalls en bloc abgegebenen Urteile gelangte auch G. Bickell in ſeinem kleinen Aufſatze mit der Überſchrift: „Der hebräiſche Sirachtext eine Rücküberſetzung“ in der „Wiener Zeitſchrift für die Kunde des Morgenlandes“, XIII, S. 251/56; nur fügt er dieſem, ebenfalls auf Grund einer Unterſuchung des Akroſtichs 51, 13—29 abgegebenen Urteile auf Grund einer Unterſuchung der Stelle Sir. 12, 10f. noch die Einſchränkung bei, daß neben der durchgängigen Abhängigkeit von S doch auch G oder vielmehr irgend ein Ausfluß des griechiſchen Textes (wahrſch. ein ſyriſcher) gelegentlich benutzt worden ſei. Neuerdings hat freilich J. Lévi ſeine Theſe wieder zurückgenommen und ſpricht (JQR. XIII, p. 2)

nur noch von „additions dues à une retraduction de la Peschito“.

Wir hoffen durch unſere eingehende Unterſuchung der neu-gefundenen Fragmente den Nachweis geführt zu haben, daß man allerdings einerſeits ohne die Annahme einer Berückſichtigung von S oder richtiger der jüdiſch-aramäiſchen Unterlage, die wir, wie ſie für verſchiedene bibliſche Bücher als Subſtrat von S unzweifel-haft vorliegt, auch für das ſyriſche Sirachbuch poſtulieren, nicht aus-kommt, daß aber anderſeits zumeiſt der hebräiſche Urtext in den neuentdeckten Fragmenten uns erhalten iſt. Abzumeſſen, wie groß der Einfluß von S auf H in der Form einer durchgehenden Nach-beſſerung geweſen iſt, iſt die Aufgabe der Einzelunterſuchung, wie wir ſie allmählich allen den unterdeſſen wieder neu entdeckten Fragmenten haben angedeihen laſſen. Es hat ſich u. a. dabei auch dies herausgeſtellt, daß verſchiedene Wendungen, die einer ſpäteren Sprachgeſtalt als der des Siraciden angehören werden, oder auch rein aramäiſche Wendungen ſich vorwiegend bezw. ausſchließ-lich in den auf die Nachbeſſerung vermittelſt des aramäiſchen (!) Textes zurückgehenden Partieen finden. Denn mag auch die Sprache des Siraciden einen fortgeſchritteneren Typus des Hebräiſchen re-präſentieren, ſo baut ſie ſich doch auf dem Grunde des bibliſchen Hebräiſch auf, weshalb wir allerwärts dem Nachweiſe der bibliſchen Grundlage eingehende Berückſichtigung haben angedeihen laſſen.

Aber, ſo feſt wir auch überzeugt ſind, daß der hebräiſche Text der Fragmente ſich im weſentlichen mit dem Urtexte deckt, was ſchon darum als unzweifelhaft ſicher zu gelten hat, weil ja ver-ſchiedene der aus altrabbiniſchen Quellen ſtammenden Citate aus dem Sirachbuche faſt wörtlich mit H zuſammenſtimmen, ſo müſſen wir uns doch hüten, jedwede Beeinfluſſung des Textes durch S abzulehnen, was z. B. Ed. König bewieſen zu haben meinte. Denn wenn in der Doppelüberſetzung von 30, 20 das eine Mal für das Wort „Eunuch“ der guthebräiſche Ausdruck סָרִיס ſteht, das andere Mal aber נֶאֱמָן = מהימנא in S, und wenn wir weiter wiſſen, daß מהימנא die gewöhnliche Bezeichnung für „Eunuch“ iſt, während נֶאֱמָן i. S. v. „der Vertraute“, die wortgetreue Wiedergabe von מהימנא, wohl auch ein hebräiſcher Ausdruck

dafür geweſen ſein **könnte**, ſich aber doch in der geſamten Litteratur ſonſt nicht nachweiſen läßt, ſo ſehen wir keinen Ausweg, der uns der Schlußfolgerung entzöge, daß hier eine Rückübersetzung ins Hebräiſche aus S vorliegt. Anderſeits iſt aber ſo viel ſicher, daß man, je mehr ſich Handſchriften mit nur geringen Differenzen des Textes vorfinden, deſto weniger behaupten kann, daß dieſe verſchiedenen Texte der Ausfluß verſchiedener Überſetzungen ſeien; denn dieſe verſchiedenen „Überſetzungen" (z. B. drei betreffs 37, 19. 22. 24. 26, ſ. o. S. 399 f.) könnten keinesfalls ſo nahe zuſammenſtimmen. Möchte uns durch weitere Funde von Fragmenten auch für die noch ſchwebenden Fragen klare und beſtimmte Antwort ermöglicht werden!

Zum Schluſſe ſei nur noch darauf hingewieſen, daß unſere Überſetzung der neuen Fragmente zunächſt nur den hebräiſchen Text wiedergiebt, allerdings unter Beſeitigung von Schreibfehlern und offenbaren Textkorruptionen, aber noch nicht eine Reſtitution des Urtextes. Dieſe iſt erſt noch zu liefern, wenngleich allerorten angegeben iſt, was auf Grund der hebräiſchen Texte und ihres Verhältniſſes zu den alten Überſetzungen als urſprünglicher Text vorausgeſetzt werden darf.

2.

Die rhythmiſche Kompoſition des Hebräerbriefes.

Von

Prof. D. Dr. **F. Blaß** in Halle.

Daß der Hebräerbrief im Unterſchiede von ſämtlichen anderen neuteſtamentlichen Schriften etwas von Kunſtſtil aufweiſt, ja ſogar als Kunſtproſa gerechnet werden kann, iſt ſchon von vielen bemerkt worden, und auch ich habe es in meiner neuteſtamentlichen Grammatik

hervorgehoben, ſowohl hinſichtlich des Periodenbaues (§ 79, 6), als hinſichtlich der Kompoſition der Worte (§ 82, 2. 3). Dies letztere teilt ſich noch zwiefach: einmal iſt eine gewiſſe Vermeidung der Hiaten zu bemerken (§ 82, 2), und ſodann etwas Rhythmiſches und hier und da ſogar Metriſches (§ 82, 3), welchem ſchon vor geraumer Zeit Delitzſch in ſeinem Kommentar (1857) beſondere Aufmerkſamkeit geſchenkt hat. Sein Recenſent J. Köſtlin verhält ſich dazu allerdings ablehnend (Gtg. Gel. Anz. 1858. St. 84 S. 827 ff.) und mit Grund: denn um dieſe Sache wirklich zu faſſen, bedurfte es einer allgemeineren Erkenntnis deſſen, was in jener Zeit der von Kunſtſchriftſtellern angeſtrebte und von Rhetoren gelehrte Rhythmus eigentlich war. Hierüber aber ſehen wir erſt allmählich klarer, und auch ich, als ich die erſte Ausgabe meiner Grammatik ſchrieb, hatte darin noch nicht die richtige Einſicht.

Um es kurz zu ſagen: Der proſaiſche Rhythmus jener Zeit, bei Griechen und den von dieſen lernenden Römern, beſteht in der rhythmiſchen (oder wenn man will metriſchen: ich meine die Folge von Längen und Kürzen) Angleichung der Ausgänge von Sätzen und Satzgliedern aneinander, daneben auch in der rhythmiſchen Angleichung der Anfänge, beſonders an den jeweilig anſtoßenden Schluß. Das iſt nicht die alte Weiſe der Attiker, bei welcher der Rhythmus die ganze Rede durchdrang und auf Satzgliederung, wenn ſchon einige, doch keine übergroße Rückſicht genommen wurde; aber die kommt hier nicht in Betracht. Ich kann das natürlich hier nicht näher ausführen und viel weniger begründen und beweiſen; es genüge alſo, wenn ich aus meinem, 1900 erſchienenen Buche über die Rhythmen der attiſchen Kunſtproſa das wiederhole, was hierher gehört, nämlich ein Beiſpiel aus Ciceros Miloniana § 23 f. (S. 187). Reliquum est, iudices | ut nihil iam quaerere aliud debeatis | nisi uter utri insidias fecerit |. Das iſt dreimal der Schluß ⏑⏑––⏑– (–): rĕlĭquumst iūdĭcēs — ălĭud dēbĕā(tis) — (in)sĭdĭas fēcĕrit. Dann: Quod quo facilius argumentis perspicere possitis | rem gestam vobis dum breviter expono, zweimal –––––⏑⏑⏑–––, argūmentis perspĭcĕrĕ possĭtis — gestam vōbis dum brĕvĭtĕr expōno. Weiter: quaeso diligenter attendite | Pūblius Clōdius | cum statuisset

omni scelere in praetura vexare rem publicam, dreimal – ⏑ – – ⏑ –: -genter attendite — Pūblius Clōdius — (ve)xare rem publicam. Videretque ita tracta esse comitia anno sŭperiore | ut non multos mensis praeturam gĕrere posset: – – ⏑ ⏑ ⏑ – ⏑, anno sŭpĕriore und -turam gĕrere posset. Qui non honoris grădum spectaret ut ceteri, wieder – – ⏑ – – ⏑ –, und hier auch der Anfang rhythmiſiert: qui nōn hŏnoris grădum: spectaret ut cēteri. Sed et Lucium Paulum collegam effugere vellet, mit -lēgam effŭgere vellet zum dritten Male – – ⏑ ⏑ ⏑ – ⏓. Auch singulari virtute civem kann man teilen: – ⏑ – – singulari: (vir)tute cīvem. Et annum integrum ad dilacerandam rem publicam quaereret | subito reliquit annum suum | seque in annum proximum transtulit, dreimal – ⏑ – – ⏑ –: pūblicam quaereret — -līquit annum suum — proximum transtulit. Außerdem iſt der Anfang et annum intĕgrum gleich dem entſprechenden vorher sed et Lūcium. Daß hier ein künſtleriſches Beſtreben des Schriftſtellers und keineswegs der blinde Zufall obwaltet, wird niemandem zweifelhaft ſein.

Nun vergleiche man hiermit den Anfang des Hebräerbriefes. *Πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως πάλαι ὁ θεὸς λαλήσας τοῖς πατράσιν ἐν τοῖς προφήταις | ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ.* Die Glieder ſchließen gleichmäßig auf ⏑ – – ⏑ – –, *-σιν ἐν τοῖς προφήταις: -σεν ἡμῖν ἐν υἱῷ*, und weshalb der Verfaſſer nicht *ἐν τῷ υἱῷ* ſagt wie *ἐν τοῖς προφήταις*, braucht nicht mehr gefragt zu werden. *Ὃν ἔθηκεν κληρονόμον πάντων | δι' οὗ καὶ τοὺς αἰῶνας ἐποίησεν*, zweimal – – – ⏖ – – ⏓; die letzte Silbe iſt natürlich anceps. Ich folge aber hier dem alten textus receptus, indem jetzt nach ℵ A B D (D* und D^c) u. ſ. w. *ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας* geleſen wird; die patriſtiſchen Zeugniſſe ſind auf beiden Seiten ungefähr gleich. *Ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης | καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ*, Schluß zweimal auf ⏑ – – –, wie ſchon vorher in *-νόμον πάντων* und *ἐποίησεν*. *Φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ*, nochmals; aber mit dem Gliede vorher greift die Übereinſtimmung weiter und iſt auch in den Silben ſelbſt da: ⏓ ⏑ ⏑ – – – (was auch in *ὃν ἔθηκεν κτέ.* und *δι' οὗ κτέ.* ſchon

zweimal ſtand); nämlich Choriamb und vierter Päon, –⏑⏑– und ⏑⏑⏑–, oder (was auf daſſelbe herauskommt) Daktylus und Tribrachys können auch in der alten Rhythmik der attiſchen Proſa beliebig wechſeln. *Δι' ἑαυτοῦ καθαρισμὸν ποιησάμενος τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν | ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς.* Das iſt wieder textus receptus, mit zweimal –⏑–⏑––– als Ausgang, ſo daß ⏑––– zum ſiebenten Male ſteht, und mit *δι' ἑαυτοῦ καθαρισμὸν ποι-* = dem vorhergehenden Ausgang: *(ῥή)ματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ*, ⏑⏑–⏓⏑⏑–––. Jetzt ſtellt man wieder nach ℵ A B u. ſ. w. um, *τῶν ἁμ. ποιησάμενος*, unter Streichung von *ἡμῶν* (wofür indes ℵ[c] wenigſtens *ὑμῶν* hat) und tilgt auch *δι' ἑαυτοῦ;* in ſolchen Dingen muß man ja der Autorität folgen, ſolange keine ratio da iſt. Es iſt ſehr einfach, zu ſagen, daß *τῶν ἁμαρτιῶν* von *καθαρισμὸν* angezogen iſt und bei der Umſtellung *ἡμῶν* ausfiel, *δι' ἑαυτοῦ* aber noch viel leichter, da *αὐτοῦ* vorherging; indes das k o n n t e bloß geſchehen, und erſt wenn eine ratio, der Rhythmus, für die andere Lesart da iſt, dann iſt auf dieſer Seite, wie ich wäge, das Übergewicht. Um aber das auch anderen annehmbar zu machen, muß natürlich mein Beweis erſt viel ausführlicher und gründlicher geſchehen; jetzt bitte ich nur, mir vorläufig dieſen Text ſtehen zu laſſen.

Ehe ich nun zu weiteren Beweiſen und Belegen komme, muß ich noch etwas über den Hiatus vorausſchicken. In jeder Kunſtproſa muß der Hiat vermieden oder unſchädlich gemacht werden; letzteres geſchieht nach alter attiſcher Weiſe, wenn ein kurzer und elidierbarer Vokal auslautet, durch Eliſion, wenn ein langer oder Diphthong, durch Verkürzung; iſt aber der auslautende Vokal kurz und nicht elidierbar (*ὁ, τό, τά, τίνι, ἄστυ*), dann iſt ein ſtörender und durchaus zu beſeitigender Hiat von vornherein nicht da. Das Mittel der Verkürzung langen Auslauts iſt bei manchen ganz verpönt (ſo daß nur Meidung übrig bleibt), bei anderen beinahe ganz; Platon indeſſen wendet es unbedenklich an, und auch der Verfaſſer des Hebräerbriefes läßt nicht ganz wenige ſolche Hiate zu. Die Eliſion bei Präpoſitionen und den ähnlich inhaltsleeren „Formwörtern" macht niemandem Schwierigkeit; gegen Eliſion bei anderen Wörtern iſt man eher bedenklich und

läßt dieſelbe wenigſtens nicht maſſenhaft zu (wie auch die Tragiker das nicht thaten), und dieſer Praxis folgt augenſcheinlich auch der Verfaſſer des Hebräerbriefes, bei dem mit _ *ᾰ*, _ *ε*, _ *ο*, von Präpoſitionen und Konjunktionen und von der Satzpauſe abgeſehen, nach dem Tiſchendorfſchen Text nicht mehr als 26 Hiate d. i. Eliſionen in den ganzen erſten 12 Kapiteln vorkommen, wogegen in dem einen Kapitel 6 des 1. Korintherbriefes bereits 15 derartige ſind. Auch die Satzpauſe entſchuldigt nicht bei allen Attikern den Hiat, doch z. B. bei Demoſthenes unbedingt.

Hiernach gehe ich nun an die weitere Analyſe des Textes, Vers für Vers und Kapitel für Kapitel; daß die reichlichen Citate aus dem Alten Teſtamente nur in beſchränkter Weiſe hierbei mit in Frage kommen, verſteht ſich von ſelbſt.

Kap. I, 4 f. *τοσούτῳ κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων | ὅσῳ διαφορώτερον παρ᾽ αὐτοὺς κεκληρονόμηκεν ὄνομα | τίνι γὰρ εἶπέν ποτε τῶν ἀγγέλων.* Hier reimen die beiden Ausgänge auf *τῶν ἀγγέλων*, alſo wieder einmal auch mit lautlicher Identität; außerdem aber *(κε)κληρονόμηκεν ὄνομα* (Ausgang) und *τίνι γὰρ εἶπέν ποτε τῶν* (anſtoßender Anfang): ⏒⏑⏑–⏓⏑⏑⏓ (Choriamb und Päon wieder gleichgeſetzt). Von V. 5 ſodann bis 13 reicht eine Reihe von Citaten; ganz indes fehlen auch hier die Rhythmen nicht: *(Πο)τε τῶν ἀγγέλων* | = 5 *γεγέννηκά σε* |; V. 6 *ὅταν δὲ πάλιν εἰσαγάγῃ τὸν πρωτότοκον εἰς τὴν οἰκουμένην λέγει* | *Καὶ προσκυνησάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι θεοῦ.* So ſteht es aber gar nicht in den LXX (Pſ. 96 [97], 7), ſondern *προσκυνήσατε αὐτῷ πάντες οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ.* Alſo das ſcheint um des Rhythmus willen leicht geändert zu ſein, und nicht bloß um des bezeichneten willen, ſondern es iſt auch *οἰκ. λέγει* | = | *καὶ προσκυνησάτω-*, und *καὶ προσκ. αὐ-* — *-τῷ πάντες ἄγγ. θ.* Es geht noch weiter in demſelben Rhythmus (–⏑–⏑–): *(καὶ) πρὸς μὲν τοὺς ἀγγέλους λέγει*, = *εἰς τὴν οἰκουμένην λέγει*, und nochmals am Ende dieſes Citats *(καὶ τοὺς λει)τουργοὺς αὐτοῦ πυρὸς φλόγα*, wo (Pſ. 103 [104], 4) die LXX vielmehr haben *πῦρ φλέγον*, mit anderem Maße; jedoch hier findet ſich doch *πυρὸς φλόγα* als Variante. Dann V. 8: *πρὸς δὲ τὸν υἱόν* (–⏑⏑–⏒), reimend mit *τοὺς μετόχους σου* am Schluſſe dieſes Citates (9).

und wieder mit dem Anfang des nächſten (10) *καὶ· σὺ κατ' ἀρχὰς* (LXX Pſ. 101 [102], 26 *κατ' ἀρχὰς τὴν γῆν σὺ κύριε κτέ.*, v. l. *σὺ κ. τὴν γῆν*); dazwiſchen reimen die Ausgänge (*εἰς τὸν*) *αἰῶνα τοῦ αἰῶνος*, – – ⏑ ⏑ – – ⏓ (*τοῦ* vor *αἰ-* verkürzt) und (*ῥά*)*βδος τῆς βασιλείας σου*; nämlich LXX Pſ. 44 (45), 7 geben *εἰς αἰῶνα αἰῶνος* ohne die Artikel, doch giebt es wiederum eine Variante mit denſelben. Daß in V. 9 in dem gleichen Citate (*ἠ*)*γάπησας δικαιοσύνην* und *ἐμίσησας ἀδικίαν*, (*ἔχρι*)*σεν σ' ὁ θεὸς ὁ θεός σου* und *-ως παρὰ τοὺς μετόχους σου* entſprechen, geht nicht auf den Verf. zurück, da nichts gegen die LXX geändert iſt; auch in dem nächſten Citate V. 10—12 giebt es gleiche Ausgänge bereits in den LXX, beſonders *ἱμάτιον παλαιωθήσονται* und *περιβόλαιον ἀλλάξεις* (oder *ἑλίξεις*) *αὐτούς*, und: *σὺ δ' ὁ αὐτὸς εἶ καὶ τὰ ἔτη σου οὐκ ἐκλείψουσιν* = 12 *καὶ πάντες ὡς ἱμάτιον παλαιωθήσονται*, ⏖ – ⏑ – – ⏖ – ⏑ – – – – –; desgleichen in dem Citate des V. 14: *κάθου* (⏑ ⏑) *ἐκ δεξιῶν μου* . . (*ὑπο*)*πόδιον τῶν ποδῶν σου*, ⏖ – – ⏑ – –, mit Reim auch der Laute. Wie geht das zu? Wir müſſen darauf zurückkommen und gehen vorläufig in unſerer Analyſe weiter. Das erwähnte *ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου* vergleicht ſich mit 13 Afg.: *πρὸς τίνα δὲ τῶν ἀγγέλων εἴ-*. In 14 iſt die richtige Teilung nicht klar; ich denke, man teile ſo: *οὐχὶ πάντες εἰσίν* | (Clauſel = *τῶν ποδῶν σου*) *λειτουργικὰ πνεύματ' εἰς διακονίαν* | (Afg. – – ⏖ – ⏑ – ⏑ – wie II, 2 Afg.; Schluß *-γικὰ πνεύματ' κτέ.* = II, 1 Afg. | *διὸ δεῖ περισσοτέρως προσέχειν*, ⏖ – ⏑ – ⏑ – ⏖ –) *ἀποστελλόμενα διὰ τοὺς μέλλοντας* | (cl. – ⏑ ⏑ ⏒ ⏑ ⏑ – – – (–) = II, 1 (*πε*)*ρισσοτέρως προσέχειν ἡμᾶς*) *κληρονομεῖν σωτηρίαν* (*-να διὰ τ. μέλλ.* = *κληρ. σωτηρί-*; *-μεῖν σωτηρίαν* | = *εἴρηκέν ποτε* | 13). Zu *εἰσὶν εἰς διακονίαν* vergleicht ſich Col. 2, 22 *ἅ ἐστιν πάντα εἰς φθοράν*.

Wir kommen weiter zu Kap. II. V. 1 endigt *μήποτε παραρυῶμεν*; das nächſte Satzglied V. 2 (*λό*)*γος ἐγένετο βέβαιος*, ⏒ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ – ⏓ (Tribrachys = Daktylus); man kann aber dieſe Rhythmen noch ſehr ausdehnen: | *τοῖς ἀκουσθεῖσι μήποτε παραρ.* | = (*ἀγγέ*)*λων λαληθεὶς λόγος ἐγένετο βέβαιος*, – ⏑ – – ⏑ ⏒ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ – ⏓ (13 S.). Alſo wirklich *παραρυῶμεν*, wie man jetzt ſchreibt, nicht *παραρρυῶμεν*.

Καὶ πᾶσα παράβασις καὶ παρακοή | *ἔλαβεν ἔνδικον μισθαποδοσίαν*, zweimal ◡◡◡– |; lieber indes: *καὶ πᾶσα παράβασις* | = *-κον μισθαποδοσίαν* |, und | *καὶ παρακοὴ ἔλαβεν ἔνδι-* = *-σθεῖσι μήποτε παραρ.* | (3) *Πῶς ἡμεῖς ἐκφευξόμεθα τηλικαύτης* | *ἀμελήσαντες σωτηρίας* |: der Ausgang wie I, 14 Ende; *-μεθα τηλικαύτης* | = | *ὑπὸ τῶν ἀκουσάν(των)* |; *-τες σωτηρίας* | = | *εἰς ἡμᾶς ἐβε-*; deutlicher das. | *ἥτις ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖ-* = 2 *ἔνδικον μισθαπ.* | . In 4 | *συνεπιμαρτυροῦντος* wieder = 3 *-ξόμεθα τηλικαύτης* | = 4 *-τος ἁγίου μερισμοῖς* |; *-ροῦντος τοῦ θεοῦ* | = | *σημείοις τε καὶ*; *-μείοις τε καὶ τέρασιν* | = | *καὶ ποικίλαις δυνάμε-* = | *καὶ πνεύματος ἁγίου*; wenn man dann *ἑαυτοῦ* für *αὐτοῦ* lieſt, auch *ἁγίου μερισμοῖς* | = | *κατὰ τὴν ἑαυτοῦ* = 5 *περὶ ἧς λαλοῦμεν* |, und *ἑαυτοῦ θέλη(σιν)* | = 6 *δέ που τις λέγων* |. Wenn indes *αὐτοῦ*, ſo iſt *τὴν αὐτοῦ θέλ.* | = 5 | *τὴν οἰκουμένην τὴν*; außerdem in 5 *ἀγγέλοις ὑπέτα(ξεν)* | = *-οις τε καὶ τέρασιν* u. ſ. w. 4. In 6 *(δι)εμαρτύρατο* = *δέ που τις λέγων* |; aber auch *(δι)εμ. δέ που τις λ.* = *(τί ἐ)στιν ἄνθρωπος ὅτι μιμνήσκῃ αὐ(τοῦ)*; daß | *τί ἐστιν ἄνθρωπος* = | *ἢ υἱὸς ἀνθρώπου*, und *-πος ὅτι μιμνήσκῃ αὐτοῦ* | = *ὅτι ἐπισκέπτῃ αὐτόν* iſt, kommt nicht auf Rechnung des Verfaſſers. Auch nicht was in 7 vorkommt: *αὐτὸν βραχύ τι παρ' ἀγγέλους* | = *καὶ τιμῇ ἐστεφάνωσας αὐ(τόν)*. In 8 D: *ἐν τῷ γὰρ τὰ πάνθ' ὑποτάξαι αὐτῷ* |, ſo daß *πάνθ' ὑποτ. α.* = | *οὐδὲν ἀφῆκεν αὐτῷ* = *(νῦν) δ' οὔπω ὁρῶμεν αὐτῷ*; zugleich | *νῦν δ' οὔπω ὁρῶμεν αὐ-* = *πάνθ' ὑποτεταγμένα* | = 9 *βραχύ τι παρ' ἀγγέλους* | und daſ. *-μῇ ἐστεφανωμένον*; man kann auch *-τῷ ἀνυπότακτον* | mit | *νῦν δ' οὔπω ὁρῶμεν* in Beziehung ſetzen. Für „ſehen“ gebraucht der Verf. nur hier und 11, 27 das *ὁρᾶν* der Schriftſprache; ſonſt *βλέπειν* wie die anderen (2, 9. 3, 12. 19. 10, 25. 11, 1. 3. 7. 12, 25); hier alſo wird das *ὁρῶμεν* dieſen rhythmiſchen Grund haben. | *Ἠλαττωμένον βλέπομεν* iſt gleich *(δό)ξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφανω-*; *βλέπομεν Ἰησοῦν* | = *διὰ τὸ πάθημα*; *πάθημα τοῦ θανάτου* | = | *ὅπως χάριτι θεοῦ*. Alſo die bekannte Variante *χωρὶς θεοῦ* für *χάρ. θεοῦ* wird durch die Rhythmen nicht empfohlen. Mit | *ὑπὲρ παντὸς γεύσηται θανάτου* | reſpondiert 10 | *πολλοὺς υἱοὺς εἰς δόξαν ἀγαγόν-*.

Ἔπρεπεν γὰρ αὐτῷ | δι' ὃν τὰ πάντα | καὶ δι' οὗ τὰ πάντα | (10). Dreimal ⏑–⏑–⏓; man kann auch δι' ὃν κτέ. als ein in ſich reſpondierendes Glied faſſen: | δι' ὃν τὰ πάντα = (καὶ) δι' οὗ τὰ πάντα |. | Πολλοὺς υἱοὺς εἰς δόξαν = | τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτη-; dann (σω)τηρίας αὐτῶν | = | (διὰ παθημά)των τελειῶσαι, –⏑–––, und nochmals V. 11 ἐξ ἑνὸς πάντες |. Vorher 11 (ὅ) τε γὰρ ἁγιάζων | = | καὶ οἱ ἁγιαζό(μενοι); | δι' ἣν αἰτίαν = (οὐκ) ἐπαισχύνεται |, wieder Anfang und Schluß; -αν οὐκ ἐπαισχύνεται | = | αὐτοὺς (hier M und Syrer) ἀδελφοὺς καλεῖν; καλεῖν λέγων | = | ἀπαγγελῶ. Im Citate 12, ohne Mitwirkung des Verfaſſers: ὄνομά σου τοῖς ἀδελφοῖς μου | = | ἐν μέσῳ ἐκκλησίας ὑμνή-. Dann 13: | (καὶ) πάλιν ἐγὼ ἔσομαι = | καὶ πάλιν ἰδοὺ ἐγώ; (ἐ)γὼ καὶ τὰ παιδία | = 14 | ἐπεὶ οὖν τὰ παιδία | = σαρκὸς καὶ αἵματος | (KL u. ſ. w); nach Chryſoſtomos auch = | παραπλησίως καὶ αὐ(τὸς), ſo geſtellt, ganz gleich mit ἐπεὶ οὖν τὰ π. Ferner | κεκοινώνηκεν σαρ- = μετέσχεν τῶν αὐτῶν |; auch = | καταργήσῃ τὸν τὸ = (ohne τὸ) τουτέστιν τὸν δι-; dann gleich die Klauſeln τοῦ θανάτου |, τοῦ θανάτου |, διάβολον |. Ohrenfälliger aber in 15: καὶ ἀπαλλάξῃ τούτους | ὅσοι φόβῳ θανάτου | διὰ παντὸς τοῦ ζῆν ἐν- = -οχοί ἦσαν δουλείας, dreimal ⏑⏑––––⏓ und dazwiſchen noch ὅσοι . . θαν. = vorher ἔχοντα τοῦ θαν., ⏑–⏑–⏑⏑–. In 16 reimt dasſelbe Wort, ἐπιλαμβάνεται |, ⏑⏑–⏑⏑– |, und auch die Anfänge der Glieder entſprechen: | οὐ γὰρ δήπου ἀγ- und | ἀλλὰ σπέρματος; in 17 haben wir (ἀδελ)φοῖς ὁμοιωθῆναι | und | εἰς τὸ ἱλάσκεσθαι . . (ἁ)μαρτίας τοῦ λαοῦ, –⏑–––, dazwiſchen aber — (ἐ)λεήμων γένη(ται) | und — τὰ πρὸς τὸν θεόν |, ⏑––⏑–(–), wo wieder einmal eine Silbe am Schluß überſchießt; es iſt auch das zuläſſige Reſponſion und kann auch als ſolche empfunden werden. In 18 | ἐν ᾧ γὰρ πέπον- = 17 τὰ πρὸς τὸν θεόν |; -πονθεν αὐτὸς πειρασθείς | = 17 | εἰς τὸ ἱλάσκ. τάς; | δύναται τοῖς πειρα- = 17 ὅθεν ὤφειλεν κα-; -μένοις βοηθῆσαι | = 17 ἁμαρτίας τοῦ λα(οῦ).

Kap. III, 1 (ἀδελ)φοὶ ἅγιοι | — (ἐπουρανί)ου μέτοχοι |, genauer ἀδ. ἅγιοι | = καὶ ἀρχιερέα |, und (ἐ)πουρ. μέτ. | = | κατανοήσατε τόν, Schluß und Anfang; (ὁμολογί)ας ἡμῶν

᾽Ιησοῦν ¦ = (2) ποιήσαντι αὐτόν |, – – – ⏑ – –; bloß – ⏑ – ⏓ in ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ, und (wenn wir Pauſe machen wollen) in 3 (ἔ)χει τοῦ οἴκου |, aber dazwiſchen in (Μω)ϋσῆν ἠξίωται wieder – – – ⏑ – –. Man findet aber auch – ⏑ – ⏑ – ⏓ wiederholt: (ὅ)λῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ | und (τι)μὴν ἔχει τοῦ οἴκου |; dazu auch 2 | πιστὸν ὄντα τῷ ποι- und 3 | πλείονος γὰρ οὗτος. Ferner ⏑ ⏑ – – ⏑ ⏓: | καθ᾽ ὅσον πλείονα und | ὁ κατασκευάσας 3. Aber was entſpricht der Klauſel ὁ κατασκευάσας αὐτόν? Zunächſt der anſtoßende Anfang 4 πᾶς γὰρ οἶκος κα- = -σκευάσας αὐτόν; in 4 iſt ſodann nochmals das gleiche Entſprechen von Ausgang und Anfang: (κατασκευ)άζεται ὑπό τινος | = ὁ δὲ τὰ (ſo beſſer) πάντα κατα(σκευάσας): aber mit κατασκευάσας θεός haben wir wieder etwas nicht entſprechendes. Indeſſen bekanntlich macht eben hier auch der Gedanke arge Schwierigkeiten. Nehmen wir aber θεός als verſchrieben für οὗτος an, dann iſt der Gedanke klar, und die Rhythmen ſind da: (πάν)τα κατασκ. οὗτος = ὁ κατασκευάσας αὐτόν. In 5: ὡς θεράπων | — (λαλη)θησομένων; aber viel ausgedehnter (πι)στὸς ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ ὡς θεράπων | = 7 διὸ καθὼς λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ⏑ ⏑ ⏑ – ⏑ – ⏑ – ⏑ ⏓ ⏑ ⏑ (13 Silben); dazu | καὶ Μωϋσῆς μὲν = 7 | Χριστὸς δ᾽ ὡς υἱός; -τοῦ ὡς θερ. | = | εἰς μαρτύριον. In 6 οἶκον αὐτοῦ | — ἐσμεν ἡμεῖς; ἐπὶ τὸν οἶκον αὐτοῦ | = 7 διὸ καθὼς λέγει τ᾽. Κατάσχωμεν daſ. ſtimmt zu ἀκούσητε V. 7 im Citat, und dies wiederholt ſich in V. 14 f.; iſt von dort μέχρι τέλους βεβαίαν vor κατάσχωμεν in 6 fälſchlich eingedrungen? Es fehlt in 6 in B ſelbſt. Die Rhythmen ſcheinen dann dieſe: οὗ οἶκός ἐσμεν ἡμεῖς | = | τῆς ἐλπίδος κατάσχω-; καὶ τὸ καύχημα | = -δος κατάσχωμεν |; mit dem Zuſatze entſprechend, und auch | τῆς ἐλπίδος μέχρι τέλους = -ον τῶν λαληθησομένων |. Im Citate ſtimmt (zufällig) σήμερον ἐὰν τῆς φω- = -νῆς αὐτοῦ ἀκούσητε; dann ἀκούσητε | mit (καρ)δίας ὑμῶν |, und καρδίας ὑμῶν noch genauer zu 6 -δος κατάσχωμεν |. Das Citat ſchließt 11 mit τὴν κατάπαυσίν μου |, = 12 | βλέπετ᾽ ἀδελφοὶ μή- = | ἐν τῷ ἀποστῆναι = ἀπὸ θεοῦ ζῶντος |; dazwiſchen μήποτ᾽ ἔσται ἔν τινι ὑμῶν | = | καρδία πονηρὰ ἀπιστί(ας) |. Weiter 12 f. -α πονηρὰ ἀπιστίας | = 13 | ἀλλὰ παρακαλεῖθ᾽ ἑαυ-; -ρακαλεῖθ᾽ ἑαυτούς |

= ἄχρις οὗ τὸ σήμε-; | καθ' ἑκάστην ἡμέ- = | ἵνα μὴ σκληρυνθῇ; ἵνα μὴ σκλ. τις = 14 | μέτοχοι γὰρ τοῦ Χριστοῦ = (ohne με-) | ἐάνπερ τὴν ἀρχήν. Außerdem 13 -ρυνθῇ τις ἐξ ὑμῶν | = 14 -βαίαν κατάσχωμεν |; τῆς ἁμαρτίας | = vorher σήμερον καλεῖ(ται) |; 14 γεγόναμεν | = (ὑ)ποστάσεως | = | μέχρι τέλους; 14 f. -βαίαν κατάσχωμεν | = | ἐν τῷ λέγεσθαι σή(μερον) |. Dann 15 f. -νῆς αὐτοῦ ἀκούσητε | = 16 | τινὲς γὰρ ἀκούσαντες; ὡς ἐν τῷ παραπικρασμῷ | = (ἀ)κούσαντες παρεπίκραναν | = (ohne -κού-) ἀλλ' οὐ πάντες οἱ ἐξελ-, oder, wenn ἀλλ' unecht iſt (der Syrer läßt es aus) -τες παρ. | = οὐ πάντες οἱ ἐξελ- = 17 Ende -σεν ἐν τῇ ἐρήμῳ |; auch ſchon = | τίνες γὰρ ἀκούσαν- = -τες παρεπίκραναν |. Ferner 16 f. -γύπτου διὰ Μωσέως? (AMP) | = | τίσιν δὲ προσώχθισεν = (ohne τί-) τεσσεράκοντ' ἔτη |. Τοῖς ἁμαρτήσασιν | 17 natürlich = τοῖς ἀπειθήσασιν | 18; | ὧν τὰ κῶλ' ἔπεσεν ἐν τῇ ἐ- = -ώχθισεν τεσσ. ἔτη |; ἔπεσεν ἐν τῇ ἐρ. | = 19 | καὶ βλέπομεν ὅτι οὐκ ἠ-; | τίσιν δ' ὤμοσεν μὴ 18 = IV, 1 | φοβηθῶμεν οὖν μή-; εἰς τὴν κατάπαυσιν αὐ(τοῦ) | = 19 -ελθεῖν δι' ἀπιστίαν |.

Kap. IV, 1, Afg. f. zu III, 18; -τε καταλειπομένης | = III, 19 καὶ βλέπομεν ὅτι οὐκ; -ταλειπ. | = | ἐπαγγελίας; ἐπαγγ. εἰσελθεῖν = 2 -μένοι καθάπερ κἀκεῖνοι |; εἰς τὴν κατάπαυσιν αὐτοῦ | = 2 -γος τῆς ἀκοῆς ἐκείνους | = | μὴ συγκεκερασμένους τῇ. Dazwiſchen -τάπαυσιν αὐτοῦ | = | δοκῇ τις ἐξ ὑ-; 1 f. (ὑ)μῶν ὑστερηκέναι | = εὐηγγελισμένοι | und ὑστερηκέναι | = | καὶ γάρ ἐσμεν εὐ-. Dann wie (συγκεκερασμένους τῇ πίστει) τοῖς ἀκουσθεῖσιν | (ſo oder συγκεκερασμένος [ℵ] .. ἀκούσασιν jedenfalls zu leſen; für den Rhythmus macht ἀκουσθ. oder ἀκούσασιν nichts aus) im Citate 3 ἐν τῇ ὀργῇ μου | _ ◡ _ _ _ (und noch (κα)τάπαυσίν μου |, wenigſtens ◡ _ _ _); nach dem Citate κόσμου γενηθέντων | und 4 τῆς ἑβδόμης οὕτως |; genauer γάρ που περὶ τῆς ἑβδ. οὕτως | = 6 οἱ πρότερον εὐαγγελισθέντες |. Dazwiſchen in 3 zwei diſpondeiſche Klauſeln (vgl. καθάπερ κἀκεῖνοι | 2): πιστεύσαντες und (κα)θὼς εἴρηκεν; dazu Anfänge καίτοι τῶν ἔργων ἀπὸ κα- und 4 εἴρηκεν γάρ που περὶ τῆς. Wieder Spondeen im Citate des V. 4: (πάν)των τῶν ἔργων αὐτοῦ |, vgl. 6 εἰσελθεῖν εἰς αὐτήν |, und mit der Klauſel des

Citats 5 εἰς τὴν κατάπαυσίν μου 6 Ende (εἰσ)ῆλθον δι' ἀπεί-θειαν; alſo deshalb jetzt ἀπείθειαν und nicht ἀπιστίαν wie III, 19. V. 7 nach ℵ* (vgl. f vulg.) πάλιν ὁρίζει τιν' ἡμέραν |, = μετὰ τοσοῦτον χρόνον λέγων | (hier λέγων nach min. 47); | σήμερον ἐν Δαυὶδ = | (σή)μερον ἐὰν τῆς φω-; | καθὼς προείρηται | = τὰς καρδίας ὑμῶν (Citat); dazu καρδ. ὑμ. | = 8 Anfg. εἰ γὰρ αὐτοὺς 'Ι-. Dieſe Kette entſprechender Ausgänge und Anfänge ſetzt ſich fort: -ησοῦς κατέπαυσεν | = | οὐκ ἂν περὶ ἄλλης; -λης ἐλάλει μετ' αὐθ' (? ſo C, μετ' αὐτὰ für μετὰ ταῦτα) ἡμέρας | = | ἄρ' (oder ἆρ') ἀπολείπεται σαββατι-; -τισμὸς τῷ λαῷ τοῦ θεοῦ | = | ὁ γὰρ εἰσελθὼν εἰς τὴν κατα-, ⏖ – – – – – ⏑ ⏓. Dann aber -παυσιν αὐτοῦ καὶ αὐτὸς κατέπαυσεν | = 8 εἰ γὰρ αὐτοὺς Ἰησοῦς κατέπαυσεν |, –⏑––⏑––⏑⏑–⏑ (11 Silben); | ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτοῦ = | ὁ γὰρ εἰσελθὼν εἰς τὴν. Mit der diſpondeiſchen Klauſel ἔργων αὐτοῦ reſpondiert 11 οὖν εἰσελθεῖν |; dazwiſchen | ὥσπερ ἀπὸ τῶν = (ἰ)δίων ὁ θεός |, im gleichen Gliede. Dann wieder die Kette: -σωμεν οὖν εἰσελθεῖν | εἰς ἐκείνην τὴν κα-; εἰς ἐκείνην τὴν κατάπαυσιν ἵνα μή | ἐν τῷ αὐτῷ τις ὑποδείγματι πέσῃ, denn ſo ſcheint wirklich zu teilen, –⏑––⏓⏑⏑–⏑⏑⏑–. Es geht noch weiter ſo: -δείγματι πέσῃ τῆς ἀπειθείας | ζῶν γὰρ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ κἀνερ(γής) |; die Kraſis mit καὶ wird ja wohl zuläſſig ſein, und die Klauſel τοῦ θεοῦ κἀν. reſpondiert noch mit -σωμεν οὖν εἰσελθεῖν |. Weiter 12 | καὶ τομώτερος ὑπὲρ = | καὶ διϊκνούμενος ἄ-; (μά)χαιραν δίστομον | = (ψυ)χῆς καὶ πνεύματος | = (-κὸς) ἐνθυμήσεων | = (ἐν)νοιῶν καρδίας, (⏓)–––⏑–; dazwiſchen (ἁρ)μῶν τε καὶ μυελῶν | vgl. 13 (ἀφα)νὴς ἐνώπιον αὐτοῦ |; -σις ἀφανὴς ἐνώπιον αὐτοῦ | = | πάντα δὲ γυμνὰ καὶ τετραχηλι-, wie vorher τε καὶ μυελῶν | = | καὶ κριτικὸς ἐν-. Aber alsdann kommen wir mit den Spondeen τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ ſchlecht aus, da alle ſonſtigen ſpondeiſchen Klauſeln zu entfernt ſind. Iſt dies Gloſſem zu ἐνώπιον αὐτοῦ? Der Sinn verlangt nichts derartiges, im Gegenteil iſt das auf ὁ λόγος τοῦ θεοῦ bezügliche ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ ziemlich hart, und auch mit τετραχηλισμένα geht es ſchlecht in einen Begriff zuſammen. Entfernte man aber dies, ſo würde erſtlich τετραχηλισμένα | = dem anſtoßenden | πρὸς ὃν ἡμῖν ὁ

λό(γος) ſein, zweitens καὶ τετρ. | ſich mit -λυθότα τοὺς οὐρανοὺς decken. In 14: (ἀρ)χιερέα μέγαν | = | διεληλυθότα; -τα τοὺς οὐρανοὺς | = | Ἰησοῦν τὸν υἱ-; τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ | = | κρατῶμεν τῆς ὁμο-; ὁμολογίας | = 15 οὐ γὰρ ἔχομεν; ἀρχιερέα | = | μὴ δυνάμενον. Außerdem | διεληλυθότα τοὺς = 13 | πρὸς ὃν ἡμῖν ὁ λόγος |; | Ἰησοῦν τὸν υἱὸν = 15 | πεπειρασμένον δέ, und | πεπ. δὲ κατὰ = 16 | προσερχώμεθ' οὖν μετὰ παρ-; ἔχομεν ἀρχιερέα | = 16 | ἵνα λάβωμεν ἔλεος |; | μὴ δυνάμενον συμπαθῆ- = 16 -μεθ' οὖν μετὰ παρρησίας |. Größer iſt die Reſponſion: δυνάμενον συμπαθῆσαι ταῖς ἀσθενείαις ἡ(μῶν) | und 16 | καὶ χάριν εὕρωμεν εἰς εὔκαιρον βοήθειαν |, ⏑⏑⏑ – – ⏑ – – – – ⏑ – – (–); alſo iſt in 16 nicht etwa εὕρωμεν mit B auszulaſſen. Noch in 15 -τα καθ' ὁμοιότη(τα) | = χωρὶς ἁμαρτίας |; in 16 θρόνῳ τῆς χάριτος | = λάβωμεν ἔλεος |.

Kap. V, 1 (πᾶς γὰρ) ἀρχιερεὺς | (ἐξ ἀνθρώπων λαμ)βανόμενος | (ὑπὲρ ἀνθρώπων καθίσταται τὰ πρὸς) τὸν θεόν | (ἵνα – – ὑπὲρ ἁ)μαρτιῶν; außerdem -σταται τὰ πρὸς τὸν θεόν | = (ἵ)να προσφέρῃ δῶρά τε; dann — ἁμαρτιῶν | = 2 — πλανωμένοις |; — ἀσθένειαν | = 3 — (αὐ)τὴν ὀφείλει |, oder mit der Lesart ταύτην (C[c] D[c] al.) für αὐτὴν ſo: (αὐ)τὸς περίκειτ' ἀσθένειαν = καὶ διὰ ταύτην ὀφείλει; denn dies -αι der Verba iſt von altersher eliſionsfähig und wird außerhalb des N. T. oft genug vor Vokal als elidiert nicht geſchrieben. Dann wird herausgegeben: καθὼς περὶ τοῦ λαοῦ, οὕτως καὶ περὶ ἑαυτοῦ προσφέρειν περὶ ἁμαρτιῶν. Für das letzte περὶ iſt Variante ὑπέρ, vgl. V. 1; X, 12; beſſer wäre ὑπέρ vorher am Platze: ὑπὲρ τοῦ λαοῦ und ὑπὲρ ἑαυτοῦ. Die Sache iſt die, daß im Hebräerbriefe „für“ ſonſt faſt ſtets ὑπέρ heißt, außer in Verbindung mit ἁμαρτίας (-τιῶν), und umgekehrt περὶ faſt ſtets „in betreff“, außer in dieſer Verbindung; ſ. 10, 6 (8) περὶ ἁμ. Citat, 10, 18. 26; 13, 11; nur noch 13, 18 προσεύχεσθε περὶ ἡμῶν. Mit ὑπὲρ τοῦ λαοῦ nun (was Chryſoſtomos V. 1 ſtatt ὑπὲρ ὑμ. las) haben wir (κα)θὼς ὑπὲρ τοῦ λαοῦ | = 4 λαμβάνει τὴν τιμήν |; dann περὶ ἁμαρτιῶν | = 4 -νος ὑπὸ τοῦ θεοῦ |, und (κα)λούμενος ὑπὸ τ. θ. | = 5 | οὐχ ἑαυτὸν ἐδόξασεν. Außerdem in 4 καθώσπερ Ἀαρών (⏑⏑–) | = 5 (γενηθῆ)ναι

ἀρχιερέα; *καὶ* vor *Ἀαρών* fehlt in D* vulg. u. ſ. w., doch könnte auch, wenn es bleibt, *(γενη)θῆν'* (ſ. zu 1) *ἀρχ.* mit *(κα)θάσπερ καὶ Ἀ.* verglichen werden. Noch *(κα)θώσπερ Ἀ.* | = | *οὕτως καὶ ὁ Χρι(στός)* | 5; dann *(λα)λήσας πρὸς αὐτόν* | = | *υἱός μου εἶ σύ,* — — ◡ — ◡; 6 | *(κα)θὼς καὶ ἐν ἑτέρῳ λέγει* | (= 5 | *οὐχ ἑαυτὸν ἐδόξασεν*) = 7 *(δεή)σεις τε καὶ ἱκετηρίας* |. *Μελχισ.* [1]) aber 6 Ende = 7 *ἐκ θανάτου* | und *καὶ δακρύων* |; genauer, wenn man mit min. 47 Didym. Theophyl., auch Chryſoſtomos nach der alten lat. Überſetzung, *αὐτὸν σῴζειν* lieſt, *τάξιν Μ.* =*σῴζ. ἐκ θ.* |, und *αὐτὸν σ. ἐκ θ.* | = | *(κραυ)γῆς ἰσχυρᾶς καὶ δακρύων* |. *Προσενέγκας καὶ εἰσακουσθεὶς* | *ἀπὸ τῆς εὐλαβείας*, Schlüſſe — ◡ — — und Anfänge ◡◡ — — ◡ — ⏓; *καίπερ ὢν υἱὸς ἔμαθεν* | *ἀφ' ὧν ἔπαθεν τὴν ὑπακοήν*: *καίπερ ὢν υἱ-* = *εὐλαβείας*; *υἱὸς ἔμαθεν* = *ἀφ' ὧν ἔπαθεν* = *τὴν ὑπακοήν*; *καὶ τελειωθεὶς ἐγένε-* gleich dem vorvorigen Anfange *καίπερ ὢν υἱὸς ἔμαθεν*; *(ἐ)γένετο πᾶ(σιν)* | wieder päoniſch *(ὑπακοήν)*; *(τοῖς) ὑπακούουσιν αὐτῷ* | = *ἀπὸ τῆς εὐλαβείας* |; dann andere Rhythmen. Der V. 6 bietet das bekannte ſchwierige Problem, wie *εἰσακουσθεὶς ἀπὸ τῆς εὐλαβείας* zu erklären ſei. Nach den Rhythmen alſo gar nicht, ſondern das ſcheint eben nicht zuſammenzugehören: *καὶ εἰσακ.* zu *προσενέγκας*, *ἀπὸ τῆς εὐλαβείας* zum folgenden, alſo zu *ἔμαθεν*, und wenn neben dieſem ſchon *ἀφ' ὧν ἔπαθεν* ſteht, ſo könnte man da einfach (und dem Gebrauche dieſes Schriftſtellers entſprechend, *φέρων τε* I, 3 u. ſ. w.) *ἀφ' ὧν* ⟨*τ'*⟩ ſchreiben, ſo daß äußerlich alles in Ordnung wäre. Auch innerlich? *Εὐλάβεια* iſt wie 12, 28 (milderes) Synonymum von *δέος*, indes doch wohl wie dort Gott gegenüber; vgl. auch 11, 7 *εὐλαβηθείς*. Der Artikel aber (*τῆς εὐλ.*) geht auf die Schilderung von V. 7 (Gethſemane). Ich finde nichts auszuſetzen; mögen andere ſehen.

V. 9ᵇ | *αἴτιος σω-* = *-ουσιν αὐτῷ* | vorher; *(σωτηρί)ας αἰωνίου* [2]) = 11ᵇ *(δυσερ)μήνευτος λέγειν* |; 10 | *προσαγορευθεὶς ὑπὸ* = 9 | *τοῖς ὑπακούουσιν αὐ-*; *ἀρχιερεὺς* | = *Μελχισεδέκ* | = 11 *(ἡ)μῖν ὁ λόγος* | = *ταῖς ἀκοαῖς* |; auch *(ὑ)πὸ τοῦ θεοῦ*

1) Nirgends mit *ει* = *ῑ* geſchrieben, und vgl. *Γαβριήλ* (desgl.), Hannibal.

2) Chryſoſt. hat, nach Fields und Matthaeis Hdſchr. und nach der lat. Überſetzung, weder *πᾶσιν* noch *αἰωνίου* geleſen.

(◡◡) ἀρχιερεύς | = 11 γεγόνατε ταῖς ἀκοαῖς |, und 10 προσαγορευθεὶς ὑπὸ τοῦ wie 11 (περὶ) οὗ πολὺς ἡμῖν ὁ λόγος. Wenn ὑπὸ θεοῦ ohne τοῦ (mehrere Min.), noch genauer -ρευθεὶς .. ἀρχ. = νωθροὶ .. ἀκοαῖς; mit οὗ .. λόγος iſt dann προσαγ. ὑπὸ θε- zu vergleichen. Und wenn das in D* P fehlende ὁ vor λόγος unecht iſt, ſo verſchiebt ſich dies noch etwas, und die Klauſel οὗ .. λόγος iſt = 9 τοῖς ὑπ. αὐ(τῷ) | und = | καὶ γὰρ ὀφείλοντες εἰ- 12 = daſ. τῶν λογίων τοῦ θεοῦ. Dazu aber καὶ γὰρ ὀφείλοντες εἶναι διδάσκαλοι διὰ τὸν χρόνον | = (γε)γόνατε χρείαν ἔχοντες γάλακτος οὐ στερεᾶς τροφῆς |, ⏒◡◡‒‒◡‒‒◡‒◡‒◡◡◡‒◡‒, nicht weniger als 17 Silben. Dazwiſchen | πάλιν χρείαν ἔχετε τοῦ = διδάσκειν ὑμᾶς τινα τὰ (◡‒‒‒⏓◡◡‒), im ſelben Gliede, und weiter -λακτος οὐ στ. τρ. | = 18 | πᾶς γὰρ ὁ μετέχων γάλα- = 14 ἐστὶν ἡ στερεὰ τροφή |. V. 12 hat noch eine andere lange Korreſpondenz: (ὑ)μᾶς τινα τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ |, = 14 | τῶν διὰ τὴν ἕξιν τὰ αἰσθητήρια γεγυμνασμένα |, ‒◡◡‒‒‒◡‒‒‒⏒◡◡‒‒◡⏒, wieder 17 Silben, und was in 14 anſchließt: | ἐχόντων πρὸς διάκρισιν καλοῦ τε, entſpricht mit 12 | πάλιν χρείαν ἔχετε τοῦ διδάσκειν, ◡‒‒‒◡◡◡‒◡‒⏒. Außerdem 12 | καὶ γεγόνατε χρεί- = 13 | πᾶς γὰρ ὁ μετέχων; 14 (στε)ρεὰ τροφή | = τε καὶ κακοῦ |. Es bleibt noch ein Stück in 13: | ἄπειρος λόγου δικαιοσύνης |, oder δικ. ἐστίν nach D*; zu letzterer Faſſung haben wir entſprechend | τῶν διὰ τὴν ἕξιν 14, ‒◡◡‒‒‒, und nach D* auch ſchon im Reſt von 13 νήπιος γάρ ἀκμήν ἐστιν |. Sehr leicht mögen Abſchreiber das erſte ἐστίν ausgelaſſen haben, eben der Wiederholung wegen; der Verf. anderſeits nimmt an Wiederholung derſelben Worte, wie wir ſchon oft ſahen, nicht den mindeſten Anſtoß, ſondern ſucht eher etwas darin. Ἀκμήν = ἔτι kommt im ganzen N. T. nur Matth. 15, 16 vor; die Atticiſten verpönten das Wort (Phrynichus 123 Lobeck); aber dieſer Verfaſſer hat weder ſeinen Ausdruck noch ſeine Rhythmen bei Atticiſten gelernt, ſondern ſeine Lehrer waren Rhetoren, die dem Zeitgeſchmack huldigten. Das Wort mag aber nur lokaler Ausdruck geweſen ſein (wiewohl es im Neugriech. als ἀκόμη oder ἀκόμα fortlebt und ἔτι tot gemacht

hat); daher die Seltenheit im N. T. (ἔτι füllt bei Bruder 2 Spalten), und daher die Auslaſſung in den meiſten Handſchriften.

Kap. VI, 1 *Χριστοῦ λόγον* | = *φερώμεθα* | = *τε καὶ κακοῦ* | V, 14 ⏑–⏑–; (*τε*)*λειότητα φερώμεθα* | = V, 14 (*τελείων δ'*) *ἐστὶν ἡ στερεὰ τροφή* |; vielleicht richtig L *λοιπὸν ἐπὶ τὴν τελει-* = *-ότητα φερώμεθα* |, indem nach *λόγον* ſehr leicht *λοιπὸν* ausfiel. Dann (*κατα*)*βαλλόμενοι* | = *ἐπὶ θεόν* | = 2 (*βαπτι*)*σμῶν διδαχῆς*; genauer *πίστεως ἐπὶ θεόν* | = Afg. *μὴ πάλιν θεμέλιον*. In 2 wird *τε* nach *ἀναστάσεως* in BD* P ausgelaſſen; umgekehrt fügt min. 47 auch nach *βαπτισμῶν* ein *τε* zu. Nach dem gewöhnlichen Texte vergleicht ſich *ἐπιθέσεως τε χειρῶν*) | mit 1 (*τελει*)*ότητα φερώμεθα* |, dazu ſehr deutlich die Anfänge *ἐπιθέσεώς τε* und *ἀναστάσεώς τε*, wenn man will auch *καὶ κρίματος αἰω-*, wozu (*καὶ κρίματος αἰωνί-*) beſſer noch *-ας ἀπὸ νεκρῶν ἔργων* | in 1 geſtellt wird. *Ἀναστάσεως τε νεκρῶν* | aber iſt gleich mit 3 (*ἐάν*)*περ ἐπιτρέπῃ ὁ θεός* |, *-τος αἰωνίου* | mit 3 *-το ποιήσομεν*. In 4 | *ἀδύνατον* = *-πῃ ὁ θεός* vorher; zu *φωτισθέντας* | findet ſich nichts; doch iſt das geſamte Stück *ἀδ. γὰρ τοὺς ἅπαξ φωτισθέντας* | beinahe gleich 1 | *διὸ ἀφέντες τὸν τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ*, ⏑⏑⏑–––⏓–––––. *Τῆς ἐπουρανίου* | = *πνεύματος ἁγίου* |; dazu die Anfänge derſelben Glieder *γευσαμένους τε τῆς δωρε-* = *καὶ μετόχους γενηθέντας* = 5 Kl. *γευσαμένους θεοῦ ῥῆμα*. Sonſt in 5 | *-σαμένους θεοῦ ῥῆμα* | = | *δυνάμεις τε μέλλοντος*; *-νους θεοῦ ῥῆμα* | = (*μέλ*)*λοντος αἰῶνος* |; in 6 *καὶ παραπεσόντας* | = | *πάλιν ἀνακαινί-*; *παραπεσόντας* | = *εἰς μετάνοιαν* |; (*ἀνα*)*καινίζειν εἰς μετ.* | = | *ἀνασταυροῦντας ἑαυτοῖς*; *τοῦ θεοῦ καὶ παραδειγματίζοντας* | wie 5 *καὶ καλὸν γευσαμένους θεοῦ ῥῆμα* |, und *-δειγματίζοντας* | = *καὶ γεωργεῖται* | 7; daſ. (*πολλά*)*κις ὑετόν* | = (*εὔ*)*θετον ἐκεί*(*νοις*) | = *ἀπὸ θεοῦ* (ſo D* u. a., ohne *τοῦ*) |; *εὐλογίας ἀπὸ θεοῦ* | = 8 *καὶ τριβόλους ἀδόκιμος* |; 8 *-μος καὶ κατάρας ἐγγύς* | = | *ἧς τὸ τέλος εἰς καῦσιν* |, –⏓⏑⏑––⏓. Aber noch umfänglicheres Entſprechen findet ſich: (*με*)*ταλαμβάνει εὐλογίας ἀπὸ θεοῦ* | = 9 | *πεπείσμεθα δὲ περὶ ὑμῶν ἀγαπη-*; ⏑–⏑⏑⏓⏑⏑–⏓⏑⏑–; ſicher alſo iſt nicht etwa

mit א* u. ſ. w. ſtatt *ἀγαπητοί*, das in dieſem Briefe nur hier vorkommt, das ſonſt daſelbſt übliche *ἀδελφοί* zu leſen. Sonſt in 9 f: | *πεπείσμεθα δὲ περὶ ὑ-* = 10 | *οὐ γὰρ ἄδικος ὁ θεός* |; *-μῶν ἀγαπ. τὰ κρείσσονα* | = 10 | *ἐπιλαθέσθαι τοῦ ἔργου ὑ(μῶν)*; | *καὶ ἐχόμενα σωτη-* wie 7 | *μεταλαμβάνει εὐλο-*; *-να σωτηρίας* | = *καὶ οὕτως λαλοῦ(μεν)* |. 10 | *ἐπιλαθ. τοῦ ἔργου ὑμῶν* = *τοῖς ἁγίοις καὶ διᾱκονοῦντες* |; *τοῦ ἔργου ὑμῶν καὶ τῆς ἀγάπης* | = | *διᾱκονήσαντες τοῖς ἁγίοις*; *καὶ τῆς ἀγ.* | = *εἰς τὸ ὄνομ' αὐ(τοῦ)* |. 11 | *ἐπιθυμοῦμεν δ' ἕκαστον* = 12 | *ἵνα μὴ νωθροὶ γένησθε*; *-μεν δ' ἕκαστον ὑμῶν* | = 10 *καὶ διᾱκονοῦντες* |; | *τὴν αὐτὴν ἐνδείκνυ-* = | *σπουδὴν πρὸς τὴν πληρο-*; *τῆς ἐλπίδος ἄχρι τέλους* | = *(ἐ)παγγειλάμενος ὁ θεός* | 13. In 12 | *μιμηταὶ δὲ τῶν δι-* = *μὴ νωθροὶ γένησθε* |; *τῶν διὰ πίστεως* = *καὶ μακροθυμίας* |; | *κληρονομούντων τὰς ἐπαγγελίας* | = 13 *οὐδενὸς εἶχεν μείζονος ὀμόσαι* |. 13 | *τῷ γὰρ Ἀβραὰμ* (⏑⏑⏑) *ἐπαγ-* = *-γειλάμενος ὁ θεός* |, –⏑⏑⏑⏑⏑–; ebenſo die beiden Hälften eines Gliedes (wie auch ſchon in 12 *τῶν διὰ κτέ.*) | *ἐπεὶ κατ' οὐδενὸς εἶ-* = *χεν μείζονος ὀμόσαι* |, und (ohne *-χεν*) = | *ὤμοσεν καθ' ἑαυ(τοῦ)*. 14 | *λέγων· Εἰ μὴν εὐλογῶν εὐ(λογήσω σε)* | = | *καὶ πληθύνων πληθυνῶ σε* (geändert ſtatt LXX *τὸ σπέρμα σου*). V. 15 Klauſel *τῆς ἐπαγγελίας* vgl. 13; 16 desgl. *ὀμνύουσιν* vgl. *πληθυνῶ σε* | 14; daſ. Anfänge *ἄνθρωποι γὰρ κα-* und *καὶ πάσης αὐτοῖς*; Klauſel *(αὐ)τοῖς ἀντιλογίας πέρας εἰς βεβαίωσιν ὁ ὅρκος* | = 18 | *ἰσχυρὰν παράκλησιν ἔχωμεν οἱ καταφυγόντες*, ––⏓⏑⏑–⏑⏑–⏑–⏒⏑⏑–⏓; jetzt geht es alſo wieder bis zu 16 Silben. Ähnlich 15 *μακροθυμήσας ἐπέτυχεν τῆς ἐπαγγελίας* | und 17 *ἐπιδεῖξαι τοῖς κληρονόμοις τῆς ἐπαγγελίας* |, ⏑⏑–––⏓⏑⏑––⏑–⏑⏑– (15 Silben). 17 *θεὸς βουλόμενος* (D) | = 16 *βεβαίωσιν ὁ ὅρ(κος)* |; Afge. *τὸ ἀμετάθετον* und *ἵνα διὰ δύο*; (*τὸ*) *ἀμετάθετον τῆς βουλῆς αὐτοῦ* | = 18 | [*ἐν*] (om. vulg.) *οἷς ἀδύνατον ψεύσασθαι τὸν θε(όν)* |?; | *ἐμεσίτευσεν ὅρκῳ* | = (*κα*)*ταφυγόντες κρατῆσαι* | 18? S. u.; jedenfalls *-μεσίτ. ὅρ(κῳ)* = *-μένης ἐλπίδος* | daſ. Ferner 18 *ἀμεταθέτων* | = | *οἷς ἀδύνατον*; | *οἷς ἀδύνατον ψεύσασθαι* = 19 (*ἄγ*)*κυραν ἔχομεν τῆς ψυχῆς*, oder mit *ἔχωμεν* (D) *οἷς .. τὸν* = *ἄγκῡραν .. ψυχῆς*; | *τῆς προκειμένης* = 19 | *ἀσφαλῆ τε*

καὶ, wenn man *κρατῆσαι* zu *καταφυγόντες* zu ziehen hat, worüber Streit iſt. Es gab ja dies eine ganz ſchöne Reſponſion mit *ἐμεσίτευσεν ὅρκῳ*; anderſeits aber iſt *(ἔ)χωμεν οἱ καταφυγόν(τες)* | = *(βεβαί)αν καὶ εἰσερχομένην* | 19, und | *κρατῆσαι τῆς προκει-* = *ψεύσασθαι τὸν θεόν* | = 19 | *ἣν ὡς ἄγκῡραν ἔ-*. Ich ziehe dies letztere doch vor; denn in 19 kommt man nicht anders durch. Dann 19 | *εἰς τὸ ἐσώτερον* = *(τοῦ) καταπετάσματος* |, Anfang und Ende; 20 *ὑπὲρ ἡμῶν εἰσῆλθεν Ἰη(σοῦς)* | = *κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ* |; *Μελχ.* | = | *ἀρχιερεύς. Ὅπου πρόδρομος ὑπὲρ ἡ-* = VII, 1 *οὗτος γὰρ ὁ Μελχισεδέκ*, Anfang mit Anfang; *-νος εἰς τὸν αἰῶνα* | = VII, 1 *θεοῦ τοῦ ὑψίστου* |, Ausgang mit Ausgang.

Kap. VII, 1 | *βασιλεὺς Σαλήμ, ἱερεὺς* = | *ὁ συναντήσας Ἀβραάμ*, wenn *Σαλήμ* ‿‿, *Ἀβρ.* ‿‿‿; nach *Ἀβρ.* wohl Pauſe, und *συναντήσας Ἀ.* = *κοπῆς τῶν βασιλέων* |; *καὶ εὐλογήσας αὐτόν* | findet keine entſprechende Klauſel, aber einen entſprechenden Anfang in *πρῶτον μὲν ἑρμηνευό-* V. 2. Dann 2 *ᾧ καὶ δεκάτην ἀπὸ πάν-* (= 1 *οὗτος* .. *Μελχ.*) = *-των ἐμέρισεν Ἀβραάμ* | = | *ἔπειτα δὲ καὶ βασιλεύς*; *μὲν ἑρμηνευόμενος* | wieder = *κοπῆς τῶν βασιλέων* | 1; | *βασιλεὺς δικαιο(σύνης)* = 3 | *ἀπάτωρ ἀμήτωρ*; *καὶ βασιλεὺς Σᾱλήμ* | = *(ἔ)στιν βασ. εἰρή(νης)* |; 3 *ἀπάτωρ ἀμήτωρ* | = *(ἀ)γενεᾱλόγητος* |; *μήτ' ἀρχὴν ἡμερῶν* | = *ἀφωμοιωμένος* = *τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ* |; *ζωῆς τέλος ἔχων* | wie 2 *ἑρμηνευόμενος*; *(ἱ)ερεὺς εἰς τὸ διηνεκές* | = 4 | *θεωρεῖτε δὲ πηλίκος* |, mit ſtarkem Anklang. Alſo nicht *ἡλίκος* mit D*, aber gut läßt D* ſamt der ausgezeichneten Minuskel 67 dahinter *οὗτος* aus, und gut iſt weiterhin in A und einigen Minuskeln die Stellung *ᾧ καὶ δεκάτην ἔδωκεν Ἀβραάμ* | *ἐκ τῶν ἀκροθινίων ὁ πατριάρχης*. So nämlich vergleicht ſich erſtlich *-ωρεῖτε δὲ πηλίκος* | und | *ᾧ καὶ δεκάτην ἔδω-*, und ſodann *ᾧ* .. *Ἀβρ.* | und *ἐκ* .. *ὁ πατριάρ(χης)*, ‿‿‿‿‿‿‿‿‿‿ (‿). In 5 *υἱῶν Λευί* | und *(ἀ)δελφοὺς αὐτῶν* |; | *τὴν ἱερᾱτείαν λαμβάνον(τες)* = | *(ἀ)ποδεκατοῖν τὸν λαὸν κατὰ*; *λαμβάνοντες* | = *(ἐντο)λὴν ἔχουσιν* oder | *ἐντολὴν ἔ(χουσιν)*; *λαὸν κατὰ τὸν νόμον* | = 4 *-ωρεῖτε δὲ πηλίκος* |; *(ὀσφύ)ος Ἀβραάμ* | = 6 *-κεν Ἀβραάμ* | oder (A u. a.) *τὸν Ἀ.* | = 7 *(ἀν)τιλογίας* |. Dann 6

εὐλόγηκεν | = 7 εὐλογεῖται | = 8 λαμβάνουσιν |; genauer vergleicht ſich 6 | (ὁ δὲ) μὴ γενεαλογούμενος und | καὶ τὸν ἔχοντα τὰς ἐπαγ-, und dann 8 μαρτυρούμενος ὅτι ζῇ | und 9 λαμβάνων δεδεκάτωται | (dazu -ρούμ. ὅτι ζῇ | = | καὶ ὡς ἔπος εἰπεῖν 9 Afg.), und 10 γὰρ ἐν τῇ (◡)ὀσφύϊ τοῦ πατρὸς ἦν | = -ήντησεν αὐτῷ (–◡) ὁ Μελχισεδὲκ ◡–◡–◡◡–◡◡– (= 8 καὶ ὧδε μὲν δεκάτας ἀποθνῄ-), alſo hier gewiß ὁ Μελχ. mit Artikel, A u. ſ. w., wonach auch 6 mit ziemlich denſelben Zeugen τὸν Ἀβρ. (-τωκεν τὸν Ἀ. = 7 -σης ἀντιλογίας; | δεδεκάτωκεν τὸν = -γούμενος ἐξ αὐτῶν). Entſprechend auch die drei Anfänge 9 f.: δι' Ἀβραὰμ καί, ἔτι γὰρ ἐν τῇ, ὅτε συνήντη-. V. 11 -κῆς ἱερωσύνης ἦν und (τά)ξιν Ἀαρὼν λέγεσθαι |; dazwiſchen nicht nur (νε)νομοθέτηται | = | τίς ἔτι χρεία |, ſondern auch (λα)ὸς γὰρ ἐπ' αὐτῆς νενομοθέτη(ται) | = (ἕ)τερον ἀνίστασθαι ἱερέα |. Dann καὶ οὐ κατὰ τὴν τάξιν Ἀαρὼν λέγε(σθαι) = 12 (με)ταπιθεμένης γὰρ τῆς ἱερωσύνης |, ◡◡◡◡––◡◡◡–◡–; νόμου μετάθεσις γίνεται | = 13 | ἐφ' ὃν γὰρ λέγεται ταῦτα φυ(λῆς); zu μετάθ. γίν. gehört auch 13 τῷ θυσιαστηρίῳ |, zu -ρας μετέσχηκεν | (daſ.) doch wohl -δεὶς προσέσχηκεν |, denn dieſe Aſſonanz iſt gewiß geſucht, und damit ſie nicht entgehe, Pauſe hinter προσέσχηκεν. In 14 Anfänge πρόδηλον γὰρ ὅτι ἐξ und εἰς ἣν φυλὴν περὶ ἱ-; vgl. ferner γὰρ ὅτι ἐξ Ἰούδα | und 15 (ἔ)τι κατάδηλόν ἐστιν |; κύριος ἡμῶν | und (Μωϋ)σῆς ἐλάλησεν |; auch -λὴν περὶ ἱερέων | und -ταλκεν ὁ κύριος ἡ(μῶν), ſowie 15 -ται ἱερεὺς ἕτερος |, und Anfänge εἰς ἣν φυλὴν πε- und οὐδὲν Μωϋσῆς. Dann 15 | καὶ περισσότερον ἔτι κα- und | (ἀ)νίσταται ἱερεὺς ἕτερος |; -τι κατάδηλόν ἐστι = | εἰ κατὰ τὴν ὁμοιό-; -ότητα Μελχισεδέκ | = | ἀνίσταται ἱερεὺς = 16 | ὃς οὐ κατὰ νόμον ἐν- = -λῆς σαρκικῆς γέγονεν | = ζωῆς ἀκαταλύτου |; außerdem | ἀλλὰ κατὰ δύναμιν = 15 -ται ἱερεὺς ἕτερος |. 17 μαρτυρεῖται γάρ | = εἰς τὸν αἰῶνα |; | κατὰ τὴν τάξιν Μελ- = 18 | ἀθέτησις μὲν γάρ; zu Μελχ. | vgl. 15 f.

Es empfiehlt ſich nun vielleicht, nachdem ich ſo viel in dieſer Weiſe analyſiert habe, das Verfahren einmal auf eine Strecke zu wechſeln. Bekanntlich hat Euthalius die pauliniſchen Briefe und auch dieſen Brief in Sinnzeilen (κατὰ στίχον, στιχηδόν)

geſchrieben, wie man es damals auch mit Demoſthenes, Platon, Cicero vielfach machte, und bekanntlich haben wir noch neuteſtamentliche Handſchriften mit dieſer Schreibung, unter den Majuskeln D (Ev. Acta), D der Paulinen, H desgl. Sie iſt wirklich für das verſtändnisvolle Leſen ſehr praktiſch, und für die Veranſchaulichung der an dieſe Gliederung gebundenen Rhythmik eigentlich unentbehrlich; ich mag nur nicht den ganzen Brief hier ſo abdrucken. Aber mit einigen Stücken möge es nun geſchehen.

VII, 18 *Ἀθέτησις μὲν γὰρ γίνεται προαγούσης ἐντολῆς*
διὰ τὸ αὐτῆς ἀσθενὲς καὶ ἀνωφελές
19 *οὐδὲν γὰρ ἐτελείωσεν ὁ νόμος*
ἐπεισαγωγὴ δὲ κρείττονος ἐλπίδος
δι᾽ ἧς ἐγγίζωμεν τῷ θεῷ
20 *καὶ καθόσον οὐ χωρὶς ὁρκωμοσίας*
οἱ μὲν γὰρ χωρὶς ὁρκωμοσίας
εἰσὶν ἱερεῖς γεγονότες
21 *ὁ δὲ μεθ᾽ ὁρκωμοσίας*
διὰ τοῦ λέγοντος πρὸς αὐτόν
„ὤμοσεν κύριος καὶ οὐ μεταμεληθήσεται“
„σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα“
22 *κατὰ τοσοῦτο καὶ κρείττονος διαθήκης*
γέγονεν ἔγγυος Ἰησοῦς.

18^a. 19^c Kl. – – – ⏑ –. 18^a Kl. 18^b Afg. ⏓ ⏑ ⏑ – – – ⏑ –. 18^b. 19^b Kl. – ⏑ – ⏑ ⏑ – ⏑ –. 19^a Afg. = Kl. 17 Ende – – ⏓ ⏑ ⏑ –. In 19^c habe ich aus A 31 *ἐγγίζωμεν* ſtatt *-ζομεν* aufgenommen; vgl. 4, 14. 16; man kann indes hier auch final faſſen, vgl. Gramm. § 65, 8. — 20^a. 20^b. 20^c. 21^a Kl. ⏑ – ⏓ ⏑ ⏑ –; 20^{ab} Kl. – – ⏑ – – ⏑ ⏑ –; 20^c. 21^a. 22^b Kl. ⏑ ⏑ ⏑ – ⏒ ⏑ ⏑ –(–). 21^b Kl. 21^c (Citat) Afg. – ⏑ – – ⏑ – ⏑. 21^c Kl. 21^d Afg. ⏑ ⏑ ⏑ – – ⏑ – (LXX). 21^d ſ. u., 22^a. 22^b Kl. ⏒ ⏑ ⏑ – –; 22^a. 22^b Afg. ⏑ ⏑ ⏑ – ⏑ ⏓; wenn aber *τοσοῦτον* (v. l.), 21^d. 22^a Afg. ⏑ ⏑ ⏑ – – ⏓; 22^b Kl. ſ. zu 23^a.

23 *Καὶ οἱ μὲν πλείονές εἰσιν ἱερεῖς γεγονότες*
διὰ τὸ θανάτῳ κωλύεσθαι παραμένειν
24 *ὁ δὲ διὰ τὸ μένειν αὐτὸν εἰς τὸν αἰῶνα*
ἀπαράβατον ἔχει τὴν ἱερατείαν

25 ὅθεν καὶ σῴζειν εἰς τὸ παντελὲς δύναται
τοὺς προσερχομένους δι᾽ αὐτοῦ τῷ θεῷ
πάντοτε ζῶν εἰς τὸ ἐντυγχάνειν ὑπὲρ αὐτῶν
26 τοιοῦτος γὰρ ἡμῖν καὶ ἔπρεπεν ἀρχιερεύς
ὅσιος ἄκακος ἀμίαντος
κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν
καὶ ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν γενόμενος
27 ὃς οὐκ ἔχει καθ᾽ ἡμέραν ἀνάγκην
ὥσπερ οἱ ἀρχιερεῖς
πρότερον ὑπὲρ τῶν ἰδίων ἁμαρτιῶν
θυσίαν ἀναφέρειν
ἔπειτα τῶν τοῦ λαοῦ
τοῦτο γὰρ ἐποίησεν ἐφάπαξ
ἑαυτὸν προσενέγκας
28 ὁ νόμος γὰρ ἀνθρώπους καθίστησιν ἀρχιερεῖς
ἔχοντας ἀσθένειαν
ὁ λόγος δὲ τῆς ὁρκωμοσίας τῆς μετὰ τὸν νόμον υἱόν
εἰς τὸν αἰῶνα τετελειωμένον

23^a Kl. (nach ACD; ℵ BLP *γεγ. ἱερ.*) = 22 Ende ⏑⏑⏑–⏑⏑⏑⏑–(–); mit der andern Lesart 23^a Kl. 23^b Afg. 24^a Afg. 24^b Afg. (⏑)⏑⏑⏑⏑⏑–. 23^a. 23^b Kl. ⏑⏑⏑–. 24^a Kl. 21^d Kl. –⏑––⏑ (identiſch); noch genauer ohne das unnütze *αὐτόν*: ⏑⏑⏑––⏑––⏑; ferner ⏑––⏑ 24^a Kl. 24^b Kl. Die Lesart von D* *ἱερατ(ε)ίαν* iſt ohne Frage zu bevorzugen: die gewöhnliche *ἱερωσύνην* iſt unbewußte Angleichung an 11 f. — 25^a Kl. 25^b Afg. 25^c Kl. –⏑–⏑⏑–(–). 25^b Kl. 25^c Afg. –⏑–––⏑–. 26^a. 26^b Kl. ⏑⏑⏑⏑⏓⏑⏑–(–). 26^c. 26^d Afg. 26^d Kl. ⏑–⏓⏑⏑⏒. 26^a. 26^d. 27^b Kl. ⏓⏑⏑–. 26^c Kl. 26^d Afg. ⏑––⏓ (anderes zu entfernt). 27^a. 27^c. 28^b Kl. ⏑–⏑–⏑–(–); auch 27^e | ⏑–⏑–––– | ſcheint mit 27^a Kl. 28^b Kl. trotz der einen verſchiedenen Silbe zu vergleichen. 27^b. 27^d. 27^f Kl. ⏓⏑⏑–; 27^d. 27^g Kl. ⏑–⏓⏑⏑–(–), noch genauer mit *ἀνενέγκας* BCD al. — 27^f Afg. = Kl. –⏑⏑⏑–. 28^a. 28^c Afg. ⏑⏑–⏑–––⏑⏓ (daher die Stellung *ὁ νόμος γάρ, ὁ λόγος δέ*); 28^d |. –⏑––⏑⏑⏑––⏑– | wie 28^c Afg. (⏑⏑)–⏑–––⏑⏑––⏑⏑. 28^a. 28^c Kl. –⏑⏑–(⏑). 28^d Kl. ⏑⏑––⏑– = VIII, 1 Afg.

Kap. VIII, 1 Κεφάλαιον δ' ἐπὶ τοῖς λεγομένοις
τοιοῦτον ἔχομεν ἀρχιερέα
ὃς ἐκάθισεν ἐνδέξια τοῦ θρόνου τῆς μεγαλωσύνης
[ἐν τοῖς οὐρανοῖς]
2 τῶν ἁγίων λειτουργός
καὶ τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς
ἣν ἔπηξεν ὁ κύριος οὐκ ἄνθρωπος
3 πᾶς γὰρ ἀρχιερεὺς εἰς τὸ προσφέρειν
δῶρά τε καὶ θυσίας καθίσταται
ὅθεν ἀναγκαῖον ἔχειν τι
καὶ τοῦτον ὃ προσενέγκῃ
4 εἰ μὲν οὖν ἦν ἐπὶ γῆς
οὐδ' ἂν ἦν ἱερεύς
ὄντων τῶν προσφερόντων κατὰ νόμον τὰ δῶρα
5 οἵτινες ὑποδείγματι καὶ σκιᾷ
λατρεύουσιν τῶν ἐπουρανίων
καθὼς κεχρημάτισται Μωϋσῆς
μέλλων ἐπιτελεῖν τὴν σκηνήν
ὅρα γάρ φησιν
ποιήσεις πάντα κατὰ τὸν τύπον
τὸν δειχθέντα σοι ἐν τῷ ὄρει.

1ᵃ. 1ᵇ Kl. 1ᶜ Aſg. (⏑⏑) ⏓⏑⏑–⏒⏑⏑–; über *ἐνδέξια* ſ. zu 10, 12. So auch *-δέξια τοῦ θρ.* = *τῆς μεγαλ.*; das überflüſſige und ſogar (ſ. Delitzſch) für die Erklärung unbequeme *ἐν τοῖς οὐρ.* wird von Chryſoſtomos nach Matthaeis Moſquenſes und Fields Handſchriften ausgelaſſen. Sonſt 1ᶜ. 1ᵈ Kl. –⏑–. 2ᵃ. 2ᶜ Kl. –⏑⏑––––. 2ᵇ. 3ᵃ. 3ᵇ Kl. –⏑–⏑–. 2ᶜ. 3ᵃ Aſg. –⏑–⏑⏑–. Wenn das von Lat. ausgelaſſene *τε* 3ᵇ nicht echt iſt, dann auch hier Anfang –⏑–⏑⏑–. Dieſelbe Verbindung ſteht 5, 1. 9, 9; 5, 1 läßt auch B *τε* aus. — 3ᶜ Kl. 4ᵃ Kl. ⏑––⏑⏑–(⏑); 3ᶜ. 3ᵈ Kl. ⏓⏑⏑–⏓. 4ᵇ. 5ᵇ Kl. –⏑–⏑⏑–. 4ᶜ. 5ᵃ. 5ᶠ Kl. (––)⏒⏑⏑–⏑–(⏑). 5ᶜ. 5ᵈ. 5ᵉ Kl. ––––; 5ᵉ ⏑–––⏓ = 5ᶠ Aſg. — 5ᵍ Kl. vgl. 5ᵇ Kl.

Der Reſt von Kap. VIII bietet wenig mehr. V. 6 *(ἔ)τυχεν λειτουργίας* | = | *ὅσῳ καὶ κρείττονος*; *-κης μεσίτης* | wie 7 *ἦν ἄμεμπτος* |; 6 *(νε)νομοθέτη(ται)* ähnlich wie 7 *(ἐζη)τεῖτο τόπος*;

8 *γὰρ αὐτοὺς λέγει* | = *λέγει κύριος* | [1]). Dann langes Citat; darnach 13 (*πεπαλαί*)*ωκεν τὴν πρώτην* | = (*παλαιούμε*)*νον καὶ γηράσκον* |; | *τὸ δὲ παλαιούμενον* = IX, 1 | *τό θ' ἅγιον κοσμικόν* |; *ἐγγὺς ἀφανισμοῦ* | = IX, 1 (*δικαι*)*ώματα λατρείας* |, –◡◡◡––; auch wohl VIII, 13 Afg. *ἐν τῷ λέγειν και*(*νήν*) = IX, 1 Afg. *εἶχεν μὲν οὖν καὶ*, oder beſſer nach B *εἶχεν μὲν οὖν ἡ πρώ*(*τη*) = *ἐν τῷ λ. καινήν.*

Von Kap. IX ſchreibe ich wieder ein Stück in Stichen.

1 *Εἶχεν μὲν οὖν ἡ πρώτη δικαιώματα λατρείας*
τό θ' ἅγιον κοσμικόν
2 *σκηνὴ γὰρ κατεσκευάσθη ἡ πρώτη*
ἥτις λέγεται ἅγια
ἐν ᾗ ἥ τε λυχνία
καὶ ἡ τράπεζα καὶ ἡ πρόθεσις τῶν ἄρτων
3 *μετὰ δὲ τὸ δεύτερον καταπέτασμα σκηνή*
ἡ λεγομένη ἅγι' ἁγίων
4 *χρυσοῦν ἔχουσα θυμιατήριον*
καὶ τὴν κιβωτὸν τῆς διαθήκης
περικεκαλυμμένην πάντοθεν χρυσίῳ
ἐν ᾗ στάμνος χρυσῆ ἔχουσα τὸ μάννα
καὶ ἡ ῥάβδος Ἀαρὼν ἡ βλαστήσασα
καὶ αἱ πλάκες τῆς διαθήκης
5 *ὑπεράνω δ' αὐτῆς Χερουβὶν δόξης*
κατασκιάζοντα τὸ ἱλαστήριον
περὶ ὧν οὐκ ἔστι νῦν λέγειν κατὰ μέρος
6 *τούτων δ' οὕτως κατεσκευασμένων*
εἰς μὲν τὴν πρώτην σκηνὴν διαπαντός
εἰσίασιν οἱ ἱερεῖς τὰς λατρείας ἐπιτελοῦντες
7 *εἰς δὲ τὴν δευτέραν ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ*
μόνος ὁ ἀρχιερεύς
οὐ χωρὶς αἵματος
ὃ προσφέρει ὑπὲρ ἑαυτοῦ
καὶ τῶν τοῦ λαοῦ ἀγνοημάτων.

---

1) Mehr ergiebt ſich, wenn man V. 7 nach d e f vg. *εἰ γὰρ ἐκείνη ἡ πρώτη* lieſt: *εἰ .. ἦν* = 8 *μεμφόμενος .. λέγει*; *εἰ γὰρ .. ἡ* = 6 (*ἥ*)*τις ἐπὶ κρείττοσιν.*

1 ſ. zu VIII, 13. — 2 iſt ſchlecht überliefert: ich habe (was für die Rhythmen nichts ausmacht, wohl aber für den Sinn) *ἥτις λέγ. ἅγια* (*τὰ ἅγ.* B) nach *πρώτη* geſtellt, während unſere Überlieferung es erſt am Schluß des V. hat. Für *κατεσκευάσθη* haben Handſchriften des Chryſoſtomos *κατεσκευασμένη*, wonach man leicht die Lesart *κατεσκευασμένη ἦν* (*ἡ*) *πρώτη* gewinnt, zu *εἶχεν* 1 (und zu *κατεσκευασμένων* 6) paſſend, und auch Rhythmen gebend: *ἡ πρώτη δικ. λατρ.* | = | *σκηνὴ γὰρ κατεσκευασμένη ἦν πρώ-*; ferner *-ασμένη ἦν* (*ἡ*) *πρώτη* | = *ἡ πρόθεσις τῶν ἄρ(των)* | = 3 *καταπέτασμα σκηνή* |, –⏑⏑–––(–). — 2^b *λέγεται τὰ ἅγια* (B) = 2^c *ἐν ᾗ* (⏑⏑) *ἥ τε λῡχνία*; oder mit *λῠχνία* = | *καὶ ἡ τράπεζα καί*, (⏑)⏑–⏑–⏑⏓; *ἥτις λέγ. ἅγ.* aber = 3^b *-γομένη ἅγι' ἁγίων* (B ℵ^c D^c u. ſ. w. *τὰ ἅγια τῶν ἁγίων*). — 3^a Afg. 3^b (nach B u. ſ. w.) 4^c ⏒⏑⏑⏑–⏑⏓. 4^b. 4^d Afg. ⏓––––⏓. 4^a. 4^c Kl. –⏑––⏑–. 4^b. 4^d. 4^f Kl. –⏑⏑–⏒. 4^e. 5^a Kl. –––⏒. 4^f. 5^b Afg. 5^c Kl. ⏑–⏑–⏓⏑⏑–(–). 5^b. 6^a Kl. ⏑–––⏑–; 5^b Kl. 5^c Afg. ⏑⏑–––⏑–. 5^c. 7^a Kl. ––⏑–⏑–⏑⏑⏑–(–). 6^b. 6^c Kl. ––⏓⏑⏑–⏒. 7^b. 7^d Kl. ⏒⏑⏑⏓⏑⏑–(–). 7^c. 7^e Kl. –⏑–⏑–, Anklang *αἵματος* — (*ἀγνο*)-*ημάτων*.

In V. 8 wird, nach X, 19, *τὴν τῶν ἁγίων ⟨εἴσ⟩οδον* zu ſchreiben ſein: (*μήπω*) *πεφανερῶσθαι τὴν τ. ἁγ. εἴσ.* | = 9 (*ἥτις πα*)*ραβολὴ εἰς τὸν καιρὸν τὸν ἐνεστηκότα* |, ⏑⏑⏑––––⏑⏑––⏑⏑; außerdem ſcheint zu vergleichen *δηλοῦντος τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου* | und (*ἔτι*) *τῆς πρώτης σκηνῆς ἐχούσης στάσιν* |, ––––––⏑–⏓⏓⏑– (und *ἐχούσης στάσιν* | mit *ἐνεστηκότα* |). Dann *ἐνεστηκότα* | = | *καθ' ὃν δῶρά τε*; *-ρὸν τὸν ἐνεστ.* | = *καὶ θυσίαι προσφέρον(ται)*, –⏑⏑––⏑–; | *μὴ δυνάμεναι* = | *καὶ διαφόροις*; *-σιν τελειῶσαι* | = | *τὸν λατρεύοντα*; | *τὸν λατρ. μόνον* = (*ἐπὶ*) *βρώμασιν καὶ πόμασιν* | = | *καὶ δικαιώμασι σαρκός* |, wenn ſo zu leſen (ſonſt *-μασιν καὶ πόμ.* = | *δικαιώματα σαρ(κός)* |). Mit dem weiteren Anfange *μέχρι καιροῦ διορθώσεως ἐπικεί-* ſtimmt genau der Anfang 11 *διὰ τῆς μείζονος καὶ τελειοτέρας*, ⏑⏑––⏑––⏑–⏑⏑–, ſo daß ein Entſprechen für den Schluß *ἐπικείμενα* entbehrt werden kann. In 11: *ἀρχιερεύς* |(?) = *-των ἀγαθῶν* |, genauer *τῶν μελλόντων ἀγ.* | =

οὐ ταύτης τῆς κτίσεως |, vgl. 12 (ἐφά)παξ εἰς τὰ ἅγια |; -τέρας σκηνῆς | = (χει)ροποιήτου |. V. 12 τράγων καὶ μόσχων | = 13 τράγων καὶ ταυρῶν |; τὰ ἅγια | = εὑράμενος |; Afg. οὐδὲ δι' αἵματος = ἰδίου αἵματος |. V. 13 ῥαντίζουσα = -γων καὶ ταύρων; -νους ἁγιάζει | = καθαρότητα |; 14 αἷμα τοῦ Χριστοῦ | = (λατρεύ)ειν θεῷ ζῶντι |, und -μα τοῦ Χρ. auch = νεκρῶν ἔργων | (ἀπὸ ν ἔ. | = | εἰς τὸ λατρεύειν θε-); dazwiſchen αἰωνίου | = (ἄμω)μον τῷ θεῷ | und Klauſel πνεύματος αἰωνίου = Afg. καθαριεῖ τὴν συνεί- = Afg. εἰς τὸ λατρεύειν θεῷ (auch -τος αἰωνίου = dem anſtoßenden Anfange ἑαυτὸν προσή-). 15 (δι)-αθήκης καινῆς | μεσίτης ἐστίν |; dieſe Trennung wird durch den Nachdruck auf καινῆς ſehr empfohlen. Afg. καὶ διὰ τοῦτο διαθή- = Afg. (ὅ)πως θανάτου γενομένου; -του γενομένου | = | εἰς ἀπολύτρω-; -κη παραβάσεων | = | τὴν ἐπαγγελίαν; (πα)-ραβάσεων | = (κλη)ρονομίας |. Dann 16 διαθήκη θάνατον ἀνάγκη | = | διαθήκη γὰρ ἐπὶ νεκροῖς βε-; θάνατον ἀνάγ(κη) | = (κληρονομίας | 15) = διαθεμένου | = 17 διαθέμενος |; 17 -κη γὰρ ἐπὶ ν. βεβαία | = 15 τὴν ἐπαγγελίαν λάβωσιν |. Μήποτ' ἰσχύει | 17 = 18 ἐγκεκαίνισται | = 19 παντὶ τῷ λαῷ |; 19 | (λα)βὼν τὸ αἷμα τῶν μόσχων | = κοκκίνου καὶ ὑσσώπου |, — ◡ — ◡ — — —; dann (mit dem in ℵ^c KL fehlenden καὶ τῶν τράγων) entſprechende Anfänge: | καὶ τῶν τράγων μεθ' ὕδατος καὶ ἐ- und καὶ πάντα τὸν λαὸν ἐράντισεν |, — — ◡ — ⏓ ◡ ◡ — ◡ ⏓; vgl. zu ἐράντισεν παρἄρυῶμεν 2, 1. Αὐτό τε τὸ βιβλίον | = τὸν λαὸν ἐράντισεν |; -τα τὸν λ. ἐρ. = 20 Afg. λέγων τοῦτο τὸ αἷμα τῆς; auch λέγων τοῦτο τὸ αἷμα = 21 | τῷ αἵματι ὁμοίως; (λει)-τουργίας | = (ἐ)ράντισεν | (= ἐράντ. 19). 22 καὶ σχεδὸν ἐν αἵματι | = | πάντα καθαρίζεται = (καθαρί)ζεται κατὰ τὸν νόμο | = (mit -ρί-) 23 οὖν τὰ μὲν ὑποδείγματα | (Pauſe weg. d. Nachdrucks); dazwiſchen αἱματεκχυσίας | = γίνεται ἄφεσις |. 23 (κα)θαρίζεσθαι | = 24 (χει)ροποίητα |; dazwiſchen αὐτὰ δὲ τὰ ἐπουράνια | = | κρείττοσι (ſo genauer) θυσίαις παρὰ ταύ(τας), — ◡ ◡ ◡ ◡ — ◡ ◡ ⏓. 24 εἰσῆλθεν ἅγια Χριστός | = (προσώ)πῳ τοῦ θεοῦ ὑπὲρ ἡμῶν |; dazwiſchen τῶν ἀληθινῶν | = (αὐ)τὸν τὸν οὐρανόν |. Weiter 24 f. -οῦ ὑπὲρ ἡμῶν | = | οὐδ' ἵνα πολλά- = -φέρῃ ἑαυτόν | = | ὥσπερ ὁ ἀρχι-; προσφ. ἑ. | = | εἰσέρχεται εἰς τὰ;

ὥσπερ ὁ ἀρχιερεύς | = (τὰ) ἅγια κατ' ἐνιαυ(τόν) | = (ἐν) αἵματι ἀλλοτρίῳ |; -τι ἀλλ. | = | ἐπεὶ .. αὐ(τὸν). In 26 ziehe ich für παθεῖν ἀποθανεῖν vor (27. 120 und ägyptiſche Überſetzungen), als ſinngemäßer und auch weil es wiederkehrt (27); denn das liebt ja der Verf. So πολλάκις ἀποθανεῖν | = αἵματι ἀλλοτρίῳ u. ſ. w. 25; -λάκις ἀποθ. | = | ἀπὸ καταβολῆς; -λῆς κόσμου = αἰώνων, und genauer -λείᾳ τῶν αἰώνων | = 27 -κειται τοῖς ἀνθρώποις |. Εἰς ἀθέτησιν ἁμαρ(τί)- (Afg.) = -ας διὰ τῆς θυσίας αὐ- = 27 Afg. καὶ καθόσον ἀπόκει(ται) = | μετὰ δὲ τοῦτο κρίσις |; 26 Ende -τοῦ πεφανέρω(ται) | = 27 (ἅ)παξ ἀποθανεῖν | = 28 | οὕτως καὶ ὁ Χριστὸς = ἅπαξ προσενεχθείς |. 28 | εἰς τὸ πολλῶν 'νενεγκεῖν = | (ἐκ) δευτέρου χωρὶς ἁμαρτί- = | (τοῖς) αὐτὸν ἐκδεχομένοις εἰς. Ἐκδεχ. hat D*, gemäß der Schreibart dieſes Verfaſſers, ſ. 10, 13. 11, 10. 10, 27 (ἐκδοχή); ἀπεκδεχ., wie die anderen Handſchriften haben, kommt anderswo im N. T., aber nicht in dieſem Briefe vor. Klauſeln in 28: (ἁ)μαρτίας = (ὀ)φθήσεται; -ας ὀφθ. = εἰς σωτηρίαν.

Kap. X, 1 | (σκι)ὰν γὰρ ἔχων ὁ νόμος = | εἰς τὸ διηνεκὲς οὐ- = | Kl. οὐδέποτε δύναται | = (προσ)ερχομένους τελειῶσαι | (D^c; D* καθαρίσαι); (νό)μος τῶν μελλόντων ἀγαθῶν | = | οὐκ αὐτὴν τὴν εἰκόνα τῶν = Kl. (ἐνι)αυτὸν ταῖς αὐταῖς θυσίαις; außerdem τῶν πραγμάτων | = | αἷς προσφέρου(σιν) |. Dann -χομένους τελειῶσαι = 2 | ἐπεὶ οὐκ ἂν ἐπαύσαν- (oder ohne οὐκ, was v. l., -μένους τελ. = ἐπεὶ ἂν ἐπ.); -φερόμεναι | = | διὰ τὸ μηδε- = -νους τελειῶ(σαι); genauer -σαντο προσφ. | = 3 (ἁ)μαρτιῶν κατ' ἐνιαυ(τόν) |; ἔχειν ἔτι συνείδησιν ἁμαρτιῶν | = λατρεύοντας ἅπαξ κεκαθαρισμένους | ⏑ – – ⏑ ⏑ – ⏒ ⏑ ⏑ – ⏑ –, und Anfänge τοὺς λατρ. ἅ- = 3 ἀλλ' ἐν αὐταῖς ἀνά- (beinahe τοὺς .. κεκ. = ἀλλ' .. ἁμαρτ., – ⏑ – – ⏑ (⏑) – ⏔ ⏑ ⏑ – ⏑ –). 3 Ende κατ' ἐνι. = 4 Afg. ἀδύνατον γάρ; ταύρων καὶ τράγων | = 5 τὸν κόσμον λέγει | und -μα ταύρ. καὶ τρ. | = 5 | (θυ)σίαν καὶ προσφοράν; καὶ τράγων = (ἁ)μαρτίας |; 5 | διὸ εἰσερχόμενος = 6 | ὁλοκαυτώματα καί. Das folgende Citat ſcheint auch in ſich rhythmiſch zugerichtet zu ſein: 5 ἠθέλησας | = -τησείσω μοι (auch LXX); προσφορὰν οὐκ ἠθέλ. = 6 (ἁ)μαρτίας οὐκ ηὐδόκησας | (nicht

LXX); -δόκησας | = 7 | τότ' εἶπον; εἶπον ἰδοὺ ἥ(κω) | = (γέγρα)πται περὶ ἐμοῦ | (LXX); κεφαλίδι βιβλίου | = θεὸς τὸ θέλημά σου (nicht LXX), und γέγραπται περὶ ἐμοῦ | = | τοῦ ποιῆσαι ὁ θεὸς (nicht ganz ſo LXX). Zu 8: (ἀνώ)τερον λέγων | = ἁμαρτίας (vgl. zu 9) |; auch -ρον λέγων = προσφοράς |; | οὐκ ἠθέλησας = οὐδ' ηὐδόκησας |; -σας οὐδ' ηὐδ. | = νόμον προσφέρονται | = 9 | ἀναιρεῖ τὸ πρῶτον |. V. 9 τότ' εἴρηκεν | = (δεύ)τερον στήσῃ |; -ῆσαι τὸ θέλημά σου | = 8 καὶ περὶ ἁμαρτίας |; 10 θελήματι | = 9 θέλημά σου |; -νοι ἐσμὲν διὰ τῆς προσφορᾶς | = 8 -τινες κατὰ νόμον προσφέρονται; dann Anfang τοῦ σώματος Ἰησοῦ Χριστοῦ = 11 Afg. καὶ πᾶς μὲν ἱερεὺς ἕστηκεν, – – ⏑ ⏑ ⏑ – – – ⏓; auch Klauſel -σοῦ Χρ. ἐφάπαξ = Afg. τοῦ σώματος Ἰη- = 11 | καὶ πᾶς μὲν ἱερεύς. 11 (ἱ)ερεὺς ἕστηκεν | = (ἡ)μέραν λειτουργῶν |; -ραν λειτ. | = | καὶ τὰς αὐτὰς; προσφέρων θυσίας | = οὐδέποτε δύναν(ται) |; -ποτε δύν. | = | περιελεῖν ἁ-; ἁμαρτίας wie 12 ἁμαρτιῶν und genauer 12 ὑπὲρ ἁμαρτιῶν | = εἰς τὸ διηνεκές |, und -νέγκας θυσίαν εἰς τὸ διην. = ἐκάθισεν ἐνδέξια τοῦ θεοῦ, ⏓ ⏓ ⏑ ⏑ – – ⏑ ⏑ – ⏑ –; denn ſo kann man, nach klaſſiſchem Gebrauche, jederzeit ſtatt ἐν δεξιᾷ ſchreiben, Gramm. 137; vgl. zu (8, 1) 12, 2. | (Ἀν)ενέγκας θυσίαν = 13 (λοι)πὸν ἐκδεχόμενος |; | ἕως τεθῶσιν οἱ ἐ(χθροὶ) = vorher | οὗτος δὲ μίαν ὑπὲρ. 13 f. ποδῶν αὐτοῦ = (τε)τελείωκεν; 14 f. (ἁγι)αζομένους | = τὸ ἅγιον |; 15 f. γὰρ τὸ εἰρηκέναι | = (ἐκεί)νας λέγει κύριος | im Citat (φησὶν LXX für λέγει). V. 17 vor der Fortſetzung des Citats fehlt im gewöhnlichen Texte ὕστερον λέγει |, welches Minuskeln bieten (auch der neue Athous, der καὶ ὕστ. λ.) und welches der Sinn verlangt (vgl. vorher 8. 9), = | (καὶ) τῶν ἁμαρτιῶν = 19 | ἔχοντες οὖν ἀδελ- (genauer καὶ τῶν ἁμ. καὶ τῶν = ἔχ. οὖν ἀδελφοὶ παρ-). Mit ἀνομιῶν αὐτῶν | ſtimmt 18 (ὅ)που δ' ἄφεσις τούτων; ſodann iſt daſ. | οὐκέτι προσφορὰ = περὶ ἁμαρτίας |. 19 (ἀδελ)φοὶ παρρησίαν | = | εἰς τὴν εἴσοδον· = 20 (ἔ)στιν τῆς σαρκὸς αὐ(τοῦ) | (oder nach D* -στιν διὰ τῆς σαρκ. αὐ(τοῦ) | = -καίνισεν ἡμῖν ὁδόν |) = 21 οἶκον τοῦ θεοῦ |; ferner 19 εἴσοδον τῶν ἁγίων | = ἐν τῷ αἵματι Ἰη(σοῦ); 20 | ἣν ἐνεκαίνισεν ἡ- = 21 | καὶ ἱερέα μέγαν; ἡμῖν ὁδόν | kann man mit παρρησίαν

19 zuſammenbringen, (δι)ὰ τοῦ καταπετάσματος | mit (προσ)φορὰ περὶ ἁμαρτίας | 18. Dann aber 22 (ἀλη)θινῆς καρδίας | = (πληροφο)ρίᾳ πίστεως | = | ῥεραντισμένοι = vorher | προσερχώμεθα; (συνει)δήσεως πονηρᾶς | = 23 | καὶ λελου(σ)μένοι τὸ. In 23 Kl. (ὕδα)τι καθαρῷ = (ἐλπί)δος ἀκλινῆ = (ἐπαγ)γειλάμενος; wenn τῆς ἐλπίδος τὴν ὁμολογίαν ἀκλ. (D vulg.), τὴν ὁμολ. ἀκλ. = -νοι τὸ σῶμ' ὕδατι καθ., alſo beſſer. 24 -ῶμεν ἀλλήλους | = καὶ καλῶν ἔργων |; (τὴν) ἐπισυναγωγὴν ἑαυ(τῶν) | = καθὼς ἔθος ἐστίν (ἐ. add. D*, Chrys. v. l.) τισιν; τὴν ἐπ. ἑ. | = | ἀλλὰ παρακαλοῦντες [καὶ] τοσούτῳ?, und -λὰ παρ. τοσ. μᾶλλον = 26 | μετὰ τὸ λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν τῆς; -τες [καὶ] τοσούτῳ μᾶλλον | = 26 (ἁ)μαρτανόντων ἡμῶν |; | ὅσῳ βλέπετ' ἐγγίζουσαν = | μὴ ἐγκαταλείποντες τὴν. 26 τῆς ἀληθείας | (= vorher τὴν ἐπίγνωσιν) = 27 | καὶ πυρὸς ζῆλος | = | ἐσθίειν μέλλον-; -τιῶν ἀπολείπεται θυσία | = (φο)βερὰ δέ τις ἐκδοχὴ κρίσεως |; | οὐκέτι περὶ ἁμαρτιῶν ἀπολείπε- = 28 (ἐ)πὶ δυσὶν ἢ τρισὶ (ſo) μάρτυσιν ἀποθνήσκει |; | (φοβε)ρὰ δέ τις ἐκδοχὴ = τοὺς ὑπεναντίους |. Dann | ἀθετήσας τις νόμον = 29 | ὁ τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ; τις νόμον Μωϋσέως | = 29 -θήσεται τιμωρίας |, und = | χωρὶς οἰκτιρμῶν ἐπὶ; -σιν ἀποθνήσκει | = 29 καταπατήσας |. 29 | (πό)σῳ δοκεῖτε χείρονος ἀξι- = | καὶ τὸ αἷμα τῆς διαθή(κης) = | καὶ τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος; (ἡ)γησάμενος | = ἐνυβρίσας |; (χά)ριτος ἐνυβρίσας | = 30 (Citat) | ἐγὼ ἀνταποδώ(σω) |; | ἐν ᾧ ἡγιάσθη | = 30 | ἐμοὶ ἐκδίκησις | = 31 | φοβερὸν τὸ ἐμπε-. Γὰρ τὸν εἰπόντα | 30 = -ρας θεοῦ ζῶντος | 31; οἴδαμεν γὰρ τὸν εἰπόν- = | καὶ πάλιν· κύριος (hier ℵ^{c} LP, ſtatt nach κρινεῖ wie LXX) κρι-; τὸν λαὸν αὐτοῦ | vgl. 31 | φοβερὸν τὸ ἐμπε-. Weiter aber 32 (ἀνα)μιμνήσκεσθε δὲ τὰς πρότερον ἡμέρας | = ἄθλησιν ὑπεμείνατε παθημάτων |, ‒ ‒ ⏓ ⏑ ⏑ ‒ ⏑ ⏑ ⏑ ‒ ⏑ ‒ (12 Silben); auch die Anfänge kann man vergleichen: (ἀ)ναμιμνήσκεσθε und | ἐν αἷς φωτισθέν(τες); dann -πεμείνατε παθημάτων | mit 34 (δε)σμίοις συνεπαθήσατε |. 33 Afge. (τοῦ)το μὲν ὀνειδισμοῖς und τοῦτο δὲ κοινωνοί, wie 34 | (καὶ) γὰρ τοῖς δεσμίοις und | καὶ τὴν ἁρπαγὴν; aber θλίψεσιν θεατριζόμενοι | findet kein Entſprechen, wenn nicht in (οὕ)τως ἀναστρεφομένων [γενηθέντες] |, oder mit Umſtellung des

γεν., oder auch mit γενόμενοι ſtatt γενηθ.: -μένων γενόμ. = θεατριζόμενοι, oder θλίψεσι θεατρ. = -ναστρεφ. γενόμ., was ſich vielleicht am meiſten empfiehlt. 34 τῶν ὑπαρχόντων ὑμῶν | = 36 τοῦ θεοῦ ποιήσαντες | (etwas entfernt); -χόντων ὑμῶν indes auch = γινώσκοντες | 34, und -δέξασθε γιν. | = | ἔχειν ἑαυτοὺς (-τοῖς DKL) κρείσσον'. Μετὰ χαρᾶς προσεδέξασθε (Afg.) = 35 | ἥτις ἔχει μεγάλην μισθα-. 34 f. (ὕ)παρξιν καὶ μένου(σαν) = τὴν παρρησίαν [ὑμῶν]? 35 Afg. (μὴ) ἀποβάλητ' οὖν = 36 | ὑπομονῆς γάρ; μισθαποδοσίαν | = 36 τὴν ἐπαγγελίαν |; μεγάλην μισθ. | = 37 ἔτι γὰρ μικρὸν ὅσον ὅσον | = -μενος ἥξει καὶ οὐ χρονίσει |; auch -ποδοσίαν | = | ὑπομονῆς; | ὑπ. γὰρ = ἔχετε χρείαν |; γὰρ ἔχ. χρ. | = | ἵνα τὸ θέλημα. 39 gehört guten Teils mit XI zuſammen; im Übrigen 38. 39: -κεῖ ἡ ψυχή μου ἐν αὐτῷ | 38 = 39 | ἡμεῖς δ' οὐκ ἐσμὲν ὑποστο-; 38 (ὑ)ποστείληται | = 39 -ησιν ψυχῆς |, und wenn man 38 ζήσει für -εται ſchreibt, -ός μου ἐκ πίστεως ζ. | = 39 -ποστολῆς εἰς ἀπώλειαν |.

Kap. X, 39. XI, 1 ff.:

ἡμεῖς δ' οὐκ ἐσμὲν ὑποστολῆς εἰς ἀπώλειαν
ἀλλὰ π ί σ τ ε ω ς εἰς περιποίησιν ψυχῆς.

XI, 1 ἔστιν δὲ π ί σ τ ι ς ἐλπιζομένων ὑπόστασις
πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων

2 ἐν ταύτῃ γὰρ ἐμαρτυρήθησαν οἱ πρεσβύτεροι

3 πίστει νοοῦμεν κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι θεοῦ
εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων
τὸ βλεπόμενον γεγονέναι

4 πίστει ἡδίονα θυσίαν
Ἄβελ παρὰ Κάϊν προσήνεγκεν τ ῷ θ ε ῷ
δι' ἧς ἐμαρτυρήθη εἶναι δίκαιος
μαρτυροῦντος ἐπὶ τοῖς δώροις αὐτοῦ τ ο ῦ θ ε ο ῦ
καὶ δι' αὐτῆς ἀποθανὼν ἔτι λαλεῖ

5 πίστει Ἐνὼχ μετετέθη
τοῦ μὴ ἰδεῖν θάνατον
καὶ οὐχ ηὑρίσκετο
διότι μετετεθείκει αὐτὸν ὁ θεός
πρὸ γὰρ τῆς μεταθέσεως
μεμαρτύρηται εὐηρεστηκέναι τ ῷ θ ε ῷ

6 *χωρὶς δὲ πίστεως ἀδύνατον εὐαρεστῆσαι*
πιστεῦσαι γὰρ δεῖ τὸν προσερχόμενον τῷ θεῷ
ὅτι ἔστι καὶ τοῖς ἐκζητοῦσιν αὐτὸν
μισθαποδότης γίνεται.

X, 39ᵇ Afg. XI, 1ᵃ Afg. 1ᵇ Kl. (⏓)–⏑–⏑––⏑⏑–. 1ᵃ Kl. 1ᵇ Afg. –⏑–⏑–. 1ᵇ. 2 Kl. –⏑–⏒⏑⏑–. 4ᵃ iſt mir Cobets *ἡδίονα* (*ΗΔΕΙΟΝΑ*) für *πλείονα* abſolut überzeugend; genau ſo iſt bei Demoſthenes Prooem. 23 *ἥδιον* (*ηδειον*) *εἶχε* in *πλεῖον εἶχε* verſchrieben. Alſo 3ᵃ Afg. 4ᵃ Afg. 4ᶜ Kl. (⏓)–⏑––⏑⏓(–). 2. 3ᵃ. 3ᵇ. 3ᶜ. 4ᵃ Kl. (–)⏒⏑⏑–; 2. 3ᵇ. 3ᶜ Kl. 4ᵇ Afg. ⏑–⏓⏑⏑–; 3ᵇ. 3ᶜ Kl.(–)⏓⏑⏑–⏒⏑⏑–. Zu 4ᵇ meſſe ich *Ἄβελ* und *Κάϊν* mit kurzem *ᾰ*. 4ᵇ. 4ᵈ Kl. –––––⏑–. 4ᵃ. 4ᵈ. 4ᵉ Afg. –⏑–⏒⏑⏑⏓. 4ᵉ Kl. 5ᵃ ⏒⏑⏑–⏑⏑⏑–; ⏑–⏑⏑⏑– auch 5ᵈ Kl., ⏓⏑⏑– auch 5ᵇ. 5ᵉ Kl. — 5ᵇ Kl. 5ᵈ Afg. ⏓⏑⏑⏓⏑⏑⏑ (beſſer *μετετεθείκει* nach ℵ* Dᵇ et ᶜ L *μετετέθηκεν*, ſtatt *μετέθηκεν*). 5ᶜ Kl. = 4ᵈ Kl. — 5ᵈ Kl. 5ᵉ Afg. ⏑–⏒⏑⏑⏓. 5ᶠ. 6ᵃ Afg. ⏒–⏑–⏑–. 5ᶠ. 6ᵇ. 6ᵈ Kl. ⏑––⏑–; 6ᵇ Kl. 6ᵈ ⏒⏓⏑⏑––⏑–. 6ᵇ. 6ᶜ Afg. ⏒⏒–––––? Lieber aber 6ᵃ Kl. 6ᶜ Afg. (*ἔστι*) ⏑⏑–⏑–––; ähnlich gehört zu 6ᶜ *ἐκζητοῦσιν αὐτὸν* | der übernächſte Anfang *πίστει χρηματισθεὶς* 7, und zu 6ᵇ Kl. 6ᵈ Afg., ſ. o.

V. 7 weiterhin *-σκεύασεν κιβωτὸν* | = *χρηματισθεὶς Νῶε* |; –––– auch in (*κατέκρι*)*νεν τὸν κόσμον* |; Afg. *δι᾽ ἧς κατέκρινεν* = | *καὶ τῆς κατὰ πίστιν*; *δικαιοσύνης* | = *-το κληρονόμος* |; *-στιν δικ.* | = 8 (*κα*)*λούμενος Ἀβραάμ* |; dazu Afg. *εἰς σωτηρίαν τοῦ* = | *πίστει χρηματισθεὶς*. Weiter in V. 8: *-σεν ἐξελθεῖν εἰς τόπον* | = | *ὃν ἤμελλεν λαμβάνειν*; *-νειν εἰς κληρονομίαν* | = | *καὶ ἐξῆλθεν μὴ ἐπι-*; Klauſeln *-θεῖν εἰς τόπον* und *ποῦ ἔρχεται* ⏒–⏑–; *εἰς κληρ.* = 9 *-ας ὡς ἀλλοτρίαν*. 9: *πίστει κατῴκησεν* | = (*ἐν*) *σκηναῖς κατοικήσας* |; Anfänge *εἰς γῆν τῆς ἐπαγ-* = *ἐν σκηναῖς κατοι-*; dann noch Kl. *καὶ Ἰακώβ* und (*ἐ*)*παγγελίας*; denn *τῆς αὐτῆς* hinter *ἐπαγγ.* iſt weder allgemein an dieſer Stelle noch überhaupt einheitlich überliefert (*αὐτοῦ* D*); mit *τῆς αὐτῆς ἐπ.* ℵᵃ iſt übrigens dieſelbe Klauſel, und dazu Gleichheit mit | *εἰς γῆν τῆς ἐπαγγελίας*. 10 Afg. *ἐξεδέχετο γὰρ* = *-τῆς ἐπαγγ.* | vorher; *-ους ἔχουσαν πόλιν* | = *δημιουργὸς θεὸς* | (alle Hdſchr. wie es ſcheint *ὁ θεός*); Afg. *ἧς τεχνίτης καὶ*

δη- = 11 Aſg. (πί[σ]τει καὶ αὐτὴ Σάρρα). Dann 11 | ἡ στεῖρα (add. D vulg. u. ſ. w., gut) δύναμιν εἰς καταβολὴν = ἡγήσατο τὸν ἐπαγγειλάμενον |; ἡ στ. δύν. εἰς auch gleich -λὴν σπέρματος ἔλαβεν | und -ρὰ καιρὸν ἡλικίας |. In 12 f.: διὸ καὶ ἀφ᾽ ἑνὸς ἐγεννήθησαν | = 13 (κα)τὰ πίστιν ἀπέθανον οὗτοι πάντες, ⏑⏓⏑⏑⏑⏑⏑––––; außerdem ἐγενν. = (οὐ)ρανοῦ τῷ πλήθει; | καθὰς τὰ ἄστρα τοῦ = καὶ ὡς ἡ ἄμμος ἡ; auch καθὰς τὰ ἄστρα τοῦ οὐρανοῦ = καὶ ταῦτα ⟨⏓⟩ νενεκρωμένου; ſtand hier ταῦτ᾽ ἀπὸ? Θαλάσσης ἡ ἀναρίθμη(τος) | = 13 -μενοι τὰς ἐπαγγελίας |; auch | μὴ κομισάμενοι = τὰς ἐπαγγ. |; weiter 13 -τες καὶ ἀσπασάμενοι | = (παρεπί)δημοί εἰσιν ἐπὶ τῆς (γῆς); gut D* ξένοι καὶ πάροικοι καὶ παρεπ., wonach auch | καὶ ὁμολογήσαν- = | καὶ παρεπίδημοι, und -τι ξένοι καὶ πάροικοι | = vorher | ἀλλὰ πόρρωθεν αὐτὰς = (ohne -τὰς) 14 | ἐμφανίζουσιν ὅ-. Weiter 14 f. | οἱ γὰρ τοιαῦτα λέγοντες | = 15 (εἶ)χον ἂν καιρὸν ἀνακάμψαι |; (ὅ)τι πατρίδ᾽ ἐπιζητοῦσιν | = 15 | καὶ εἰ μὲν ἐκείνης ἐμνη-. Ich würde ζητοῦσιν (D* al.) dem ἐπιζητοῦσιν vorziehen (mit gleichem Rhythmus, aber ohne Eliſion), wenn nicht an der verwandten Stelle 13, 14 das Kompoſitum ungeteilt überliefert wäre. Μνημονεύουσιν in 15 (א* D*) iſt nichts als Korruptel, die niemand hätte aufnehmen ſollen. Ἐμνημόνευον | = ἧς ἐξέβησαν |; -ρον ἀνακάμψαι (vgl. o.) = 16 (κρείττο)νος ὀρέγονται | (beinahe die ganzen Glieder gleich: εἶχον .. ἀνακάμψαι und νῦν δὲ κρείττονος ὀρέγονται, –⏑–⏓⏑⏑⏑––); (ἐ)πουρανίου | = (αὐ)τοὺς ὁ θεός |: dann mit D* P ἐπικαλεῖσθαι αὐτῶν θεός, ſo daß -καλεῖσθαι αὐτῶν θ. | = (ἡτοί)μασεν γὰρ αὐτοῖς πόλιν |, und -πικαλ. α. θ. | = | διὸ οὐκ ἐπαισχύνεται. In 17 iſt die Lesart zweifelhaft: Ἀβραάμ vor τὸν Ἰσαάκ gewöhnliche Lesart, nach πειραζόμενος D*; Ἀ. fehlt bei Chryſoſtomos, der auch (mit K) δεξάμενος für ἀναδεξάμενος hat. Δεξάμενος iſt nicht wahrſcheinlich, da das Kompoſitum ſehr ungewöhnlich iſt; auch das Fehlen von Ἀβρ. iſt hart; aber da von A. ſchon die Rede war, ſo ſteht der Name wirklich beſſer mit D erſt zu Ende, wogegen bei der Einführung neuer Perſonen, vorher und wieder nachher, naturgemäß der Name bald kommt. Rhythmen: (Ἰσα)ὰκ πειραζόμενος Ἀβραάμ | = | καὶ τὸν μονογενῆ προσέφε-, und τὸν μονογ.

προσέφ. ὁ τὰς = *ἐπαγγελίας ἀναδεξάμενος* | = 18 | *πρὸς ὃν ἐλαλήθη ὅτι ἐν Ἰσα-* (*ὅτι* fehlt D* P Chryſoſt.) = 17 | *πίστει προσενήνοχε τὸν Ἰσαάκ. Πρὸς ὃν ἐλ. ὅτι* auch = 19 | *λογισάμενος ὅτι καὶ* = (*ἐ*)*γείρειν δυνατὸς ὁ θεός* | = (*πα*)*ραβολῇ ἐκομίσατο* | (*καὶ ἐν παρ. ἐκ.* = 18 | *πρὸς . . Ἰσα-* u. ſ. w.) wieder ſo 21 | *πίστει Ἰᾰκὼβ ἀποθνῄ-* und | *καὶ προσεκύνησεν ἐπὶ.* Dem Citate in 18 *κληθήσεταί σοι σπέρμα* | entſpricht nichts. 20 (*μελ*)*λόντων εὐλόγησεν* | = 21 (*Ἰ*)*ωσὴφ εὐλόγησεν* | = (*ἄ*)*κρον τῆς ῥάβδου αὐτοῦ* | = 22 (*Ἰσρα*)*ὴλ ἐμνημόνευσεν* ; 20 *τὸν Ἰακὼβ καὶ τὸν Ἠσαῦ* | = 21 *-κὼβ ἀποθνῄσκων ἕκαστον* | = 22 | *πίστεῐ Ἰωσὴφ τελευτῶν* | = | *καὶ περὶ τῶν ὀστέων αὐ-*; *-στει Ἰωσ. τελ.* | = | *περὶ τῆς ἐξόδου τῶν*; *-ων αὐτοῦ ἐνετείλατο* | = 23 *γεννηθεὶς ἐκρύβη τρίμη*(*νον*) |. 23 | (*ὑ*)*πὸ τῶν πατέρων αὐτοῦ διότι εἶδον ἀστεῖ-* = | *καὶ οὐκ ἐφοβήθησαν τὸ διάταγμα τοῦ βα-*, ⏑–⏑⏑–––⏑⏑⏑–⏑–⏓ (14 Silben); *τὸ παιδίον* | wie *-νετείλατο* | und (*ἐ*)*κρύβη τρίμη*(*νον*) |; *-ταγμα τοῦ βασιλέως* | = 24 *-σῆς μέγας γενόμενος* |. Die Anfänge von 23 und 24 ſind auch wörtlich identiſch; | *ἠρνήσατο λέγεσθαι υἱὸς* = 25 *ἢ πρόσκαιρον ἔχειν ἁμαρτί-* (vgl. 23); *-τρὸς Φᾰραώ* | wie *γενόμενος* | vorher, wenn nicht *υἱὸς θυγᾰτρὸς Φ.* = (*Μω*)*ϋσῆς μέγας γεν.* |; dann 25 *ἑλόμενος* | = *γενόμ.* |; *λαῷ τοῦ θεοῦ* | = | *ἢ πρόσκαιρον ἔ-*; als Klauſel findet *λαῷ τ. θ.* kein Entſprechen. Dann (*ἁ*)*μαρτίας ἀπόλαυ*(*σιν*) | = 26 *μισθαποδοσίαν* |, und *-ας ἀπόλαυ*(*σιν*) | = 26 *-γησάμενος* | (*πλοῦτον ἡγησ.* vgl. 23. 24); auch = dem nächſten Anfang *μείζονα πλοῦτον*, der vollſtändiger (*μ. πλ. ἡγη-*) in | *ἀπέβλεπεν γὰρ εἰς τὴν* ſein Gegenbild hat; *Αἰγύπτου θησαυρῶν* | = (*ὀ*)*νειδισμὸν τοῦ Χριστοῦ* |. 27 Afg. *πίστει κατέλιπεν Αἴ-* = *τὴν μισθ.* | vorher; *μὴ φοβηθείς* | = (*ἐ*)*καρτέρησεν*; genauer *-γυπτον μὴ φοβ.* | = 28 (*πε*)*ποίηκεν τὸ πάσχα* | = | *καὶ τὴν πρόσχυσιν τοῦ*; *τοῦ βασιλέως* | = | *τὸν γὰρ ἀόρα-*; *βασιλέως* auch = *-ποδοσίαν* | 26; *ὡς ὁρῶν ἐκαρτέρη*(*σεν*) | = 28 *πρόσχυσιν τοῦ αἵματος* . Dann in e i n e m (?) Gliede: *ἵνα μὴ ὁ ὀλοθρεύων* = (*τὰ*) *πρωτότοκα θίγῃ αὐτῶν*; *-τοκα θίγῃ αὐτῶν* | = 29 | *πίστει διέβησαν*; weiter 29 (*ἐρυ*)*θρὰν θάλασσαν ὡς διὰ ξηρᾶς* (D^c K al.) | = 31 *τοὺς κατασκόπους μετ᾽ εἰρήνης* | (etwas weit): | *ἧς πεῖραν λαβόντες οἱ* = 28 | *καὶ*

τὴν πρόσχυσιν τοῦ αἵ-; Αἰγύπτιοι κατεπόθησαν | = 30 | πίστει τὰ τείχη Ἱεριχά | ‒ ‒ ◡ ‒ ◡ ◡ ◡ ‒ ‒. Ἔπεσε (ſo, nicht -σαν wie ℵ A D* P) κυκλωθέντ' ἐφ' ἑπτ(ά) = 31 | πίστει Ῥαὰβ ἡ πόρνη οὐ = (ohne die erſte Silbe) | δεξαμένη τοὺς κατα-; τοῖς ἀπειθήσα(σιν) | = -πους μετ' εἰρήνης |. 32 καὶ τί ἔτι λέγω | = (διη)γούμενον ὁ χρόνος | ; | (πε)ρὶ Γεδεών, Βαράκ τε καὶ (τε καὶ om. ℵ A) = 33 | οἳ διὰ πίστεως κατη-; | περὶ Γεδ. Βαρ. = Σαμψὼν καὶ (καὶ om. ℵ A) καὶ Ἰεφθαέ | ; καὶ Σαμουὴλ | = (καὶ) τῶν προφητῶν | ; 33 -το βασιλείας | = (στό)ματα λεόντων | ; (ἠρ)γάσαντο δικαιοσύνην | = (ἐ)πέτυχον ἐπαγγελιῶν | ; ferner (ἔφρα)ξαν στόματα λεόντων | = 34 (ἔφυ)γον στόματα μαχαίρης | ; -σαν δύναμιν πυρός | = (ἐδυναμώ)θησαν ἀπ' ἀσθενεί(ας) | ; ἰσχυροὶ ἐν πολέμῳ | = ἔκλιναν ἀλλοτρίων |, und παρεμβολὰς ἔκλ. ἀλλ. | = 35 Afg. (ἔ)λαβον γυναῖκας ἐξ ἀναστάσεως, (◡) ◡ ‒ ◡ ‒ ◡ ‒ ◡ ‒ ◡ ◡ ‒. Weiter 35 τοὺς νεκροὺς αὐτῶν | = (ἐ)τυμπανίσθησαν | ; -νοι τὴν ἀπολύτρω(σιν) | = 36 (μαστί)γων πεῖραν ἔλαβον |, und -δεξάμενοι τὴν ἀπολ. | = 36 | ἔτι δὲ δεσμῶν καὶ φυλακῆς; | ἵνα κρείττονος ἀναστά- = 37 | ἐλιθάσθησαν ἐπειρά-; aber der Schluß 36 ἀναστάσεως τύχωσιν fällt aus, wenn man nicht bis auf -μώθησαν ἀπ' ἀσθενείας | 34 zurückgreift. Ἐπειράσθησαν 37 (welches freilich der Sinn kaum zuläßt; ἐπηρώθησαν wäre beſſer) entſpricht mit (περιῆλ)θον ἐν μηλωταῖς | ; μαχαίρης ἀπέθανον | mit δὲ δεσμῶν καὶ φυλακῆς | 36 und (-χαίρης ἀπέθ.) mit ἦν ἄξιος ὁ κό(σμος) | 38; -οις δέρμασιν | mit (κα)κουχούμενοι | ; ὑστερού μ ε ν ο ι θλιβόμενοι | mit 38 -σις πλανώ μ ε ν ο ι καὶ ὄρεσιν | ; dann 38 | καὶ σπηλαίοις καὶ ταῖς ὀπαῖς τῆς γῆς | mit 39 | καὶ οὗτοι πάντες μαρτυρηθέντες, ◡ ‒ ‒ ‒ ‒ ‒ ◡ ‒ ‒ ‒. Ferner (δι)ὰ τῆς πίστεως | = κακουχούμενοι | 37 (etwas weit) und = 40 | ἵνα μὴ χωρὶς ἡ-; τὴν ἐπαγγελίαν | = | τοῦ θεοῦ περὶ ἡ-; ἐπαγγ. | = προβλεψαμένου | ; ἡμῶν τελειωθῶ(σιν) = καὶ ταῖς ὀπαῖς τῆς γῆς 38 Ende.

Kap. XII, 1. Da offenbar -τες περικείμενον ἡμῖν νέφος . . | mit | ὄγκον ἀποθέμενοι πάντα καὶ in Beziehung ſteht, ſo muß auch wohl der Reſt ausgeglichen werden; -τες περ. ἡμ. νέφος μαρτύρων | = | ὄγκον ἀπ. πάντα, [καὶ] τὴν εὐπερί-, ſo daß εὐπ. ἁμαρτία Erklärung von ὄγκον πάντα wird. Gleich wieder

Ende mit Anfang entſprechend: -*ρίστατον ἁμαρτίαν* | = | *δι' ὑπομονῆς τρέχω*-. Doch giebt es noch eine andere Möglichkeit: da (*πε*)*ρικείμενον ἡμῖν νέφος* und *προκείμενον ἡμῖν ἀγῶ*(*να*) in noch deutlicherer Beziehung ſind, ſo könnte *μαρτύρων* Interpolation ſein, wonach zur Beſeitigung des *καὶ* kein Grund mehr wäre. Wenn ſodann nach *τρέχωμεν* Pauſe iſt, decken ſich -*πομονῆς τρέχω*(*μεν*) | und 2 Afg. *ἀφορῶντες εἰς τὸν*. Weiter *πίστεως ἀρχηγὸν* | = | *καὶ τελειωτὴν Ἰ*(*ησοῦν*), und | *καὶ τελειωτὴν Ἰη*(*σοῦν*) | = (*προ*)*κειμένης αὐτῷ χαρᾶς* |. Hier iſt einmal ein richtiger Senar: *ὃς ἀντὶ τῆς προκειμένης αὐτῷ χαρᾶς*; im erſten Teile reſpondierend mit *ἐν δεξιᾷ τε τοῦ θρόνου*, was indes wohl Zufall ſein wird; denn hier empfiehlt ſich wieder *ἐνδέξια* (ſ. zu 10, 12): (*αἰ*)*σχύνης καταφρονήσας* | = | *ἐνδέξιά τε τοῦ θρό*-. Für *σταυρὸν* wohl beſſer D* *τὸν στ.*: | *ὑπέμεινε τὸν στ.* = | *ἀφορῶντες εἰς τὸν τῆς*, und *τῆς* — *χαρᾶς* ſteht doch im Gegenſatze. *Τοῦ θεοῦ κεκάθικεν* | = 3 (*ἑ*)*αυτὸν ἀντιλογίαν* = *ἀνταγωνιζόμενοι* | 4; 3 | *ἀναλογίσασθε γὰρ* | = *ὑπομεμενηκότα* | = *οὔπω μέχρις αἵματος* | 4; 3 | *ὑπὸ τῶν ἁμαρτω*- = | *ἵνα μὴ κάμητε* (und = *ὑπέμεινε τὸν σταυ*- 2); *ἐκλυόμενοι* = 4 Afg. *οὔπω μ. αἵ*- (und -*λυόμ.* | = -*τιλογίαν* |). In 5 *τῆς παρακλήσεως* | = 4 -*πω μέχρις αἵματος* |; *διαλέγεται* | = *ἐλεγχόμενος* | = 6 *παραδέχεται* | = 7 *ὑπομένετε* | = -*ρεταῖ ὁ θεός* |; genauer -*μῖν ὡς υἱοῖς διαλ.* | = *εἰ παιδείαν ὑπομένετε* |; -*οῖς διαλ.* | = *ὃν παραδέχ.*; *αὐτοῦ ἐλεγχ.* | = *προσφέρεται ὁ θ.* |; 5 *παιδείας κυρίου* | = 8 *οὐ παιδεύει πατήρ* |. Iſt in 7 *τίς γάρ ἐστιν υἱὸς ὃν* aus ℵ^c D al. aufzunehmen (ſtatt *τίς γὰρ υἱ. ὃν*), damit der Anfang von 8 entſpreche: *εἰ δὲ χωρίς ἐστε παι*-? Denn dieſe Wortſtellung iſt ſo eigentümlich, daß man ſie aus dem Rhythmus erklären möchte. Sicher aber iſt 8 mit D^b KLP u. ſ. w. zu leſen *ἄρα νόθοι ἐστὲ καὶ οὐχ υἱοί* (nicht *ἐστε* nach *υἱοί* mit ℵ A D*); denn *ἧς μέτοχοι γεγόνασιν πάν*(*τες*) = (*ἄ*)*ρα νόθοι . . υἱοί* |, und *καὶ οὐχ υἱοί* | = -*στε παιδείας* |. 9 | *εἶτα τοὺς μὲν τῆς σαρκὸς . .* = | *εἴχομεν παιδευτὰς καὶ*; -*μῶν πατέρας* | = (*ἐνε*)*τρεπόμεθα* |; (*εἴ*)*χομεν παιδ. καὶ ἐνετρ.* | = | *οὐ πολλῷ* (D^c KL) *μᾶλλον δ'* (*δ'* add. ℵ^c D*) *ὑποταγησόμεθα* |, ⏑‒‒‒‒⏑⏑⏑⏑⏑⏑⏑⏑; | *τῷ πατρὶ τῶν πνευμάτων* | = 10

πρὸς ὀλίγας ἡμέρας |, τῶν πνευμάτων | = | καὶ ζήσομεν |. In 10 iſt rhythmiſch beſſer die Lesart von D*, ἐπαίδευον gleich nach ἡμέρας: | ἐπαίδευον κατὰ τὸ = | οἱ μὲν γὰρ πρὸς ὀλίγας = (ohne οἱ) 11 πρὸς bis οὐ; -τὰ τὸ δοκοῦν αὐτοῖς | = 11 | πᾶσα δὲ παιδεία |, wenn nicht δὲ (dafür μὲν ℵ* P) mit D auszulaſſen iſt: πᾶσα παιδ. | = -κεῖ χαρᾶς εἶναι |. Ferner 10 ἐπὶ τὸ συμφέρον | = ἁγιότητος αὐ(τοῦ) |; 11 παρὸν οὐ δοκεῖ χαρᾶς εἶναι | = 12 | διὸ τὰς παρειμένας χεῖρας |; ἀλλὰ λύπης | = ὕστερον δὲ; καρπὸν εἰρηνικὸν | = | τοῖς δι' αὐτῆς γεγυ- = -τῆς γεγυμνασμένοις |; | ἀποδίδωσιν δικαι- = 12 γόνατ' ἀνορθώσατε |; -σιν δικαιοσύνης | = 12 | καὶ τὰ παραλελυ- = 13 (ποι)εῖτε τοῖς ποσὶν ὑ(μῶν) = 14 (δι)ώκετε μετὰ πάντων |; daß durch die andere Lesart ποιήσατε ein Hexameter entſteht und durch ποιεῖτε verſchwindet, macht nichts aus. | Ἵνα μὴ τὸ χωλὸν ἐκ- vgl. = 12 | διὸ τὰς παρειμένας; ἐκτραπῇ | wie -θώσατε | 12; | ἰαθῇ δὲ μᾶλλον | = 14 | εἰρήνην διώκε-; -κετε μετὰ πάντων | = καὶ τὸν ἁγιασμόν |. Dann die beiden Trimeter: οὗ χωρὶς οὐδεὶς ὄψεται τὸν κύριον und 15 ἐπισκοποῦντες μή τις ὑστερῶν ἀπὸ; genau reſpondierend in -δεὶς ὄψ. τ. κ. | und | ἐπισκ. μή τις ὑ-. Τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ | = | καὶ διὰ ταύτης μιαν-; dazwiſchen | μή τις ῥίζα πικρίας = ἄνω φύουσ' ἐνοχλῇ |; μή τις ῥίζα πι- auch = 16 | μή τις πόρνος ἢ; -θῶσιν οἱ πολλοί | = (βέ)βηλος ὡς Ἠσαῦ |? Die meiſten Zeugen laſſen indes οἱ aus, und -θῶσιν πολλοί | = | μή τις πόρνος |, wenn man ſo zu teilen hat, da ὡς Ἠσαῦ ſich doch nur auf βέβηλος bezieht. Aber noch mehr iſt unſicher: D* läßt ὃς aus, alſo | ὡς Ἠσαῦ ἀντὶ κτέ. Doch ſieht οἱ πολλοί nicht wie Schreibfehler aus; demnach die Klauſeln auf πολλοί und Ἠσαῦ wie oben; μή τις πόρνος | für ſich = | μή τις ῥίζα; | ἢ βέβηλος ὡς Ἠ- = | (ὃς) ἀντὶ βρώσεως μι-; | ἀπέδοτο τὰ πρωτο- = 17 ὅτι καὶ μετέπειτα |; -δοτο τὰ πρωτοτόκι' ἑαυτοῦ | = 17 εὐλογίαν ἀπεδοκιμάσθη |, ⏒⏑⏑–⏑⏑⏑⏑––. Dann wie es ſcheint 17 (μετα-νοί)ας γὰρ τόπον οὐχ εὗρεν καίπερ | = | μετὰ δακρύων ἐκζητήσας (αὐτήν) |. In 18 iſt eine große Schwierigkeit des Textes: ſoll man ὄρει aufnehmen, mit einem Teil der Hdſchr., oder mit dem anderen Teil es auslaſſen? Und wenn aufnehmen: nach ψηλα-

φωμένῳ, oder mit zwei guten Minuskeln vor dieſem Worte? Sicherheit giebt es da nicht; für die Rhythmen aber paßt am beſten ὄρει ψηλ., nämlich | οὐ γὰρ προσεληλύθατ' ὄρει ψηλαφω- = 22 | ἀλλὰ προσεληλύθατε Σιὼν ὄρει | = 20 θίγῃ τοῦ ὄρους λιθοβοληθήσεται | (vgl. daſ. | οὐκ ἔφερον γὰρ τὸ διαστελλόμε-) = 23 πνεύμασι (ſo ohne ν ℵ AC al.) δικαίων τετελειωμένων |. Sodann ψηλαφωμένῳ | = (καὶ κε)καυμένῳ πυρί | (einem angezündeten Feuer, accensibilis wie vulg.; Gegenſatz V. 29); καὶ θυέλλῃ | = 19 (σάλ)πιγγος ἤχῳ |, und genauer καὶ ζόφῳ καὶ θυέλ(λῃ) | = 19 (προστε)θῆναι αὐτοῖς λόγον |; 19 | καὶ σάλπιγγος ἤ(χῳ) | = | (καὶ) φωνῇ ῥημάτων | = | παρῃτήσαντο μή; | ἧς οἱ ἀκούσαντες | = 20 | οὐκ ἔφερον γὰρ τό. 20 διαστελλόμενον | = 21^{a} τὸ φανταζόμενον |; -βοληθήσεται = 19 -ναι αὐτοῖς λόγον (u. ſ. zu 18). Für 21^{b} findet ſich im gewöhnlichen Texte nichts; aber ich leſe 22 mit D ἐπουρανίῳ Ἰερουσαλήμ |, = (εἶ)πεν ἔκφοβός εἰμι καὶ ἔντρομος |. 22 | καὶ πόλει θεοῦ ζῶντος | = 23 | καὶ κριτῇ θεῷ πάντων |; ferner, wenn man 23 mit Origenes (nach der lat. Überſetzung) und Ambroſius, auch wohl Clemens Alex. [1]) ἀγγέλων πανηγυριζόντων lieſt, auch = -λων πανηγυριζόντων (vgl. ζῶντος). Καὶ μυριάσιν ἀγγέ- = 23 | καὶ πνεύμασι δικαίων; 23 ἐκκλησίᾳ πρωτοτόκων | = | ἐν οὐρανοῖς ἀπογεγραμ- (K u. ſ. w. ſtatt ἀπογεγρ. ἐν οὐρ.); zugleich ἀπογεγραμμένων | = -ῳ Ἰερουσ. 22. Weiter -ων τετελειωμένων | = 24 | καὶ διαθήκης νέας; alſo darum hier nicht διαθήκη καινή wie immer ſonſt, auch hier c. 8, 8. 9, 15. Μεσίτῃ Ἰησοῦ | = | καὶ αἵματι ῥαντι- = (ohne -τι-) παρὰ τὸ (ſo, nicht τὸν) Ἄβελ | = (ohne πα-) | βλέπετε μή 25. 25 | βλέπετε μὴ παραι- = | εἰ γὰρ ἐκεῖνοι οὐκ = | οἱ τὸν ἀπ' οὐρανῶν; genauer εἰ γὰρ ἐκεῖνοι οὐκ ἐξέφυγον | = | τὸν ἐπὶ γῆς παραιτησάμενοι (ſo ℵ^{c} K u. ſ. w., mit gewählter Wortſtellung und richtiger Beziehung des ἐπὶ γῆς); τὸν λαλοῦντα | = (κρεῖτ)τον λαλοῦντι | 24 wie es ſcheint, indem man παρὰ τὸ Ἄβελ abtrennt, und = μᾶλλον ἡμεῖς | 25; ἐκεῖνοι οὐκ ἐξέφυγον | = (οὐ)ρανῶν ἀποστρεφόμενοι | = -πὶ γῆς παραιτη-

1) Clem. Alex. I, 88 Ddf.: τὰ πρωτότοκα τὰ ἐναπογεγραμμένα ἐν οὐρανοῖς καὶ τοσαύταις μυριάσιν ἀγγέλων συμπανηγυρίζοντα.

σάμενοι, wenn man hier Pauſe macht, wozu die Rhythmen, trotz der Unregelmäßigkeit in Bezug auf den Sinn, entſchieden einladen. Denn ſo ſetzt ſich auch die Kette der Ausgänge und Anfänge noch fort: γῆς παραιτησάμενοι | = | χρηματίζοντα, πολὺ, und -τα, πολὺ μᾶλλον ἡμεῖς | = | οἱ τὸν ἀπ' οὐρανῶν ἀ-. Aber mit V. 26 bricht die Kette wirklich, wie ſie ja auch einmal muß. (Ἐ)σάλευσεν τότε | 26 hat nicht eher Entſprechen als in πεποιημένων | 27; im Folgenden entſpricht, wenn nach ἐπήγγελται Pauſe, νῦν δ' ἐπήγγελται | mit -παξ ἐγὼ σείσω | und οὐ μόνον τὴν γῆν |. Vor οὐ μόνον fügt D* λέγει zu, mit ähnlicher Variante wie 10, 17; nämlich οὐ μόνον und ἀλλὰ gehören nicht zum Citate, ſondern ſind vom Verf. hinzugefügt. Ἔθ' ἅπαξ ἐγὼ σείσω | = | λέγει οὐ μόνον τὴν γῆν, wieder Ausgang und Anfang. Um ſo befremdender iſt, daß ἀλλὰ καὶ τὸν οὐρανόν kein Entſprechen hat: ſtände τοὺς οὐρανούς, ſo könnte man ἀλλὰ καὶ τοὺς οὐρ. mit | νῦν δ' ἐπήγγ. λέγων | (mit dieſer Teilung) zuſammenbringen. 27 τῶν σαλευομένων | = | τὴν (ſo, gegen ℵ* A C und auch D* M) μετάθεσιν ὡς = μὴ σαλευόμενα |; πεποιημένων | = | (ἵ)να μείνῃ τὰ μὴ = 28 (-τες) ἔχωμεν χάριν |; σαλευόμενα | = 28 | διὸ βασιλεί-; iſt nun hier nach βασιλείαν oder nach ἀσάλευτον Pauſe? Wenn βασιλείαν |, ſo giebt | ἀσάλευτον παρα- einen zu 27 | ἵνα μείνῃ τὰ μὴ und zu dem Schluſſe des gleichen Kolons -τες ἔχ. χάριν entſprechenden Anfang. (Δι' ἧς) λατρεύωμεν | = 29 (πῦρ κα)ταναλίσκον |; | εὐαρέστως τῷ θεῷ | = | (μετ') εὐλαβείας καὶ δέους | (| μετ' εὐλαβείας καὶ = | δι' ἧς λατρ.); | καὶ γὰρ ὁ θεὸς ἡ(μῶν) = XIII, 1 -δελφία μενέτω |.

Da dieſer Schluß der eigentlichen Abhandlung, von 18 ab, offenbar eine Glanzſtelle iſt, ſo ſchreibe ich ſie noch einmal στιχηδόν aus.

18 Οὐ γὰρ προσεληλύθατ' ὄρει ψηλαφωμένῳ
καὶ κεκαυμένῳ πυρί
καὶ γνόφῳ καὶ ζόφῳ καὶ θυέλλῃ
19 καὶ σάλπιγγος ἤχῳ
καὶ φωνῇ ῥημάτων

ἧς οἱ ἀκούσαντες
παρῃτήσαντο μὴ προστεθῆναι αὐτοῖς λόγον
20 οὐκ ἔφερον γὰρ τὸ διαστελλόμενον
„κἂν θηρίον θίγῃ τοῦ ὄρους λιθοβοληθήσεται“
21 καὶ οὕτω φοβερὸν ἦν τὸ φανταζόμενον
Μωϋσῆς εἶπεν „ἔκφοβός εἰμι καὶ ἔντρομος“
22 Ἀλλὰ προσεληλύθατε Σιὼν ὄρει
καὶ πόλει θεοῦ ζῶντος
ἐπουρανίῳ Ἰερουσαλήμ
καὶ μυριάσιν ἀγγέλων πανηγυριζόντων
23 καὶ ἐκκλησίᾳ πρωτοτόκων
ἐν οὐρανοῖς ἀπογεγραμμένων
καὶ κριτῇ θεῷ πάντων
καὶ πνεύμασι δικαίων τετελειωμένων
24 καὶ διαθήκης νέας μεσίτῃ Ἰησοῦ
καὶ αἵματι ῥαντισμοῦ κρεῖττον λαλοῦντι
παρὰ τὸ Ἄβελ
25 Βλέπετε μὴ παραιτήσησθε τὸν λαλοῦντα
εἰ γὰρ ἐκεῖνοι οὐκ ἐξέφυγον
τὸν ἐπὶ γῆς παραιτησάμενοι
χρηματίζοντα πολὺ μᾶλλον ἡμεῖς
οἱ τὸν ἀπ᾽ οὐρανῶν ἀποστρεφόμενοι
26 οὗ ἡ φωνὴ τὴν γῆν ἐσάλευσεν τότε
νῦν δ᾽ ἐπήγγελται
λέγων „ἔθ᾽ ἅπαξ ἐγὼ σείσω“
οὐ μόνον „τὴν γῆν“
ἀλλὰ „καὶ τὸν οὐρανόν“
27 τὸ δ᾽ „ἔθ᾽ ἅπαξ δηλοῖ τῶν σαλευομένων
τὴν μετάθεσιν ὡς πεποιημένων
ἵνα μείνῃ τὰ μὴ σαλευόμενα
28 διὸ βασιλείαν
ἀσάλευτον παραλαμβάνοντες ἔχωμεν χάριν
δι᾽ ἧς λατρεύωμεν
εὐαρέστως τῷ θεῷ
μετ᾽ εὐλαβείας καὶ δέους
29 καὶ γὰρ ὁ θεὸς ἡμῶν πῦρ κατανᾱλίσκον.

Kap. XIII, 1 -δελφία μενέτω | = 2 | τῆς φιλοξενίας; -ξενίας μὴ ἐπιλανθάνεσθε | = | διὰ ταύτης [γὰρ] ἔλαθόν τινες ξε-; -τες ἀγγέλους | wie τῶν δεσμίων | 3, ⏑–⏑–. 3 (μιμνή)σκεσθε τῶν δεσμίων | = τῶν κακουχουμένων | = ὄντες ἐν σώματι |; ὡς συνδεδεμένοι | = 4 ἡ κοίτη ἀμίαν(τος) | = 5 μή σ' ἐγκαταλίπω |. V. 4 ἐν πᾶσιν wird von manchen Zeugen ausgelaſſen: τίμιος ὁ γάμος | = (μοι)χοὺς κρινεῖ ὁ θεός | = 5 (ἀφι)λάργυρος ὁ τρόπος |. Kann man teilen: τίμ. ὁ γ. | ἐν πᾶσιν καὶ ἡ κοίτη ἀμ.? 5 | ἀρκούμενοι τοῖς παροῦσιν | = | αὐτὸς γὰρ εἴρηκεν οὐ μή; (αὐ)τὸς γ. εἴρ. οὐ μή σ' ἀνῶ | = 6 | ὥστε θαρροῦντας ἡμᾶς λέγειν |. Zu dem Anfange des Citats in 6: κύριος ἐμοὶ βοηθός, mangelt die Reſponſion; οὐ φοβηθήσομαι | = 7 τὸν λόγον τοῦ θεοῦ |; τί ποιήσει μοι ἄνθρωπος | = 7 -τε τῶν ἡγουμένων ὑμῶν | = (ohne -τε τῶν) μιμεῖσθε τὴν πίστιν |. 7 | μνημονεύετε τῶν ἡ- = | οἵτινες ἐλάλησαν; ἀναθεωροῦντες τὴν ἔκβασιν | = 9 (χά)ριτι βεβαιοῦσθαι τὴν καρδίαν | (Gegenſatz ἔκβασις und ἀναστροφή; demgemäß ἀν. z. Folgend.). 8 Ἰησοῦς Χριστός | = | ἐχθὲς καὶ σήμε- = | καὶ εἰς τοὺς αἰῶ-, oder = εἰς τοὺς αἰῶνας |; καὶ σήμερον ὁ αὐτός | = 9 -ναις μὴ παραφέρεσθε | = | οὐ βρώμασιν ἐν οἷς οὐκ. 9 | (δι)δαχαῖς ποικίλαις = | καλὸν γὰρ χάρι-; ἐν οἷς οὐκ ὠφελήθησαν | = 10 οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες |; | οἱ περιπατοῦντες | = 10 | (ἔ)χομεν θυσιαστή-, oder | οἱ περιπατήσαντες | (ℵ° CD° u. ſ. w.) = | (ἔ)χομεν θυσιαστήρι-, ⏑–⏑⏑––⏑. Dann 10 (θυ)σιαστήριον | = φαγεῖν οὐκ ἔχου(σιν) |; ἐξουσίαν möchte mit D* M zu ſtreichen ſein. Sonſt (θυσιαστήρι)ον ἐξ οὗ φαγεῖν | = | (οὐκ ἔχου)σιν ἐξουσίαν |; vgl. unten. In 11: ζῴων τὸ αἷμα περὶ ἁμαρτίας | = | τούτων τὰ σώματα κατακαίεται; | ὧν γὰρ εἰσφέρεται = | εἰς τὰ ἅγια δι-; -για διὰ τοῦ ἀρχιερέως | = 10 Afg. ἔχομεν θυσιαστήριον ἐξ (Pauſe erſt nach φαγεῖν); ἔξω τῆς παρεμβολῆς | = [ἔξω τ. π. | 13, fehlt b. Chryſ. gut] = | ἔξω τῆς πύλης ἔπα- 12. V. 12 διὸ καὶ Ἰησοῦς | = | ἵν' ἁγιάσῃ δι- = (ohne -σοῦς) πύλης ἔπαθεν | = 13 -χώμεθα πρὸς αὐτόν | (ſ. o.); αἵματος τὸν λαόν | = 13 | τοίνυν ἐξερχώμε-; genauer τοίν. ἐξ. πρὸς = | ἀλλὰ τὴν μέλλουσαν ἐπι- 14; -ματος τὸν λαόν | = 14 ἐπιζητοῦμεν |. 13 -σμὸν αὐτοῦ φέρον(τες) | = 14 μένουσαν πόλιν, oder noch beſſer nach Chryſoſtomos (φέρ. τὸν ὀν. α.)

-τες τὸν ὀν. αὐ(τοῦ) | = ὧδε μένουσαν πόλιν |. 15 -μεν θυσίαν αἰνέσεως διὰ παντὸς = ὁμολογούντων τῷ ὀνόματι αὐτοῦ? Dann müßte τῷ θεῷ geſtrichen werden, was aber wegen ὀνόμ. αὐτοῦ nicht geht; alſo lieber ohne αἰνέσεως (fehlt bei Chryſ. und iſt ſchon Erklärung, aus Pſ. 49 [50], 14): | δι' αὐτοῦ οὖν ἀναφέρωμεν θυσ. διὰ π. = -πὸν χειλων ὑμ. τῷ ὀν. α. |; auch ohne τουτέστι (fehlt bei Chryſ.): παντὸς τῷ θεῷ | = | καρπὸν χειλέων = 16 | τῆς δ' εὐποιίας = καὶ κοινωνίας. 17 -ας μὴ ἐπιλανθάνε(σθε) | = 18 ὑμῶν καὶ ὑπείκετε |; | (τοι)αύταις γὰρ θυσίαις = -ρεστεῖται ὁ θεός = 17 | αὐτοὶ γὰρ ἀγρυπνοῦ-. 17 ψυχῶν ὑμῶν | = ὑμῖν τοῦτο | (beinahe gleich -γρυπνοῦσιν ὑπὲρ τ. ψ. ὑ. und ἀλυσιτελὲς γὰρ ὑ. τ., ⏑–⏑⏑–⏓–––⏓); -ποδώσοντες | = -το ποιῶσιν |, genauer -ρᾶς τοῦτο ποιῶσιν | = καὶ μὴ στενάζοντες |. 18 προσεύχεσθε περὶ ἡ(μῶν) | = συνείδησιν ἔχομεν |; | πεποίθαμεν γὰρ (א^c u. ſ. w.) | = ἀναστρέφεσθαι |; | ὅτι καλὴν συνείδη- = 17 | (ἀ)λυσιτ. γὰρ ὑμῖν = 18 | ἐν πᾶσι (ſo) καλῶς θέλοντες, und ἐν . . θέλ. ἀνα- = 19 | περισσοτέρως δὲ παρακαλῶ = (ohne πε-) | ἵνα τάχιον ἀποκατα-; τοῦτο ποιῆσαι | = μὴ στενάζοντες | 17; -τασταθῶ ὑμῖν | = | ὁ δὲ θεὸς τῆς 20. V. 20 | ὁ δὲ θεὸς τῆς εἰρήνης | = 21 | (κα)ταρτίσαι ὑμᾶς ἐν παντί; ἀναγαγὼν ἐκ νεκρῶν | = τῶν προβάτων τὸν μέγαν | = κύριον ἡμῶν Ἰη(σοῦν) |; | τὸν ποιμένα τῶν προβάτων τὸν = 19 -ον ἀποκατ. ὑμῖν |; (δι)αθήκης αἰωνίου | = 21 | ἑαυτῷ (an dieſer St. א* AC, jedoch αὐτῷ, gegen den guten Sprachgebr.) ποιῶν ἐν ὑ-. 21 | καταρτίσαι ὑμᾶς = 20 | τὸν κύριον ἡμῶν; (παν)τὶ ἀγαθῷ | = (ἐν)ώπιον αὐ(τοῦ) |; τὸ θέλημ' αὐτοῦ | = | δι' Ἰησοῦ Χρι(στοῦ) | = (ohne δι' Ἰ-) τῶν αἰώνων |. 22 (πα)ρακαλῶ δ' ὑμᾶς ἀδελφοί | ἀνέχεσθαι (ſo) τοῦ λόγου τῆς; τῆς παρακλήσεως | = 23 | μεθ' οὗ ἐὰν τάχι-; | καὶ γὰρ διὰ βραχέων ἐπέστειλ' ὑμῖν | = 23 | γινώσκετε τὸν ἀδελφὸν ἡμῶν Τιμό-, ––⏑⏑⏑⏑–⏑–––⏑. Der Reſt hat nichts Deutliches mehr, und es iſt zu verwundern, daß die Rhythmen ſich bei dieſem Inhalt noch ſo weit erſtrecken.

Ich habe ſomit den ganzen Brief analyſiert, und an den allermeiſten Stellen eine ſolche Menge rhythmiſcher Übereinſtimmung gefunden und aufgewieſen, daß der Zufall als Erklärungsgrund gänzlich ausgeſchloſſen iſt. Es macht hierfür nichts aus, daß

von dem Angeführten vieles auch der Zufall gemacht haben könnte, vielleicht ſogar gemacht hat; ebenſo wenig, daß an zahlreichen Stellen die Lesart unſicher iſt. Ich habe da gewählt, was mir paßte, und dabei auch auf den Sinn und die Schönheit des Ausdrucks gebührende Rückſicht genommen; hier handelte es ſich aber nicht darum, ſo nebenbei auch eine Recenſion des Textes dieſes Briefes zu geben, ſondern den Beweis für die Exiſtenz der Rhythmen zu führen, welcher Beweis ſtehen bleibt, auch wenn man alles in der Leſung Zweifelhafte ausſcheidet[1]. Die Rhythmen ſind allerdings nach meiner Meinung ein ſehr weſentliches Hilfsmittel zur Herſtellung eines ſicheren Textes, dies indeſſen erſt, nachdem ſie ſelbſt ſicher konſtatiert ſind. Um den Beweis noch weiter zu verſtärken, will ich jetzt noch eine Gegenprobe machen. Es giebt im N. T. nichts, was ſo klaſſiſch geſchrieben wäre wie das Proömium des Lukas. Ich erwarte in demſelben keine Rhythmen; denn die atticiſtiſchen Grammatiker, welche die Lehrer des Lukas geweſen waren, kannten ſelber keine. Aber wenn der Zufall das ſchaffen kann, was wir im Hebräerbriefe fanden, ſo kann er ja auch hier Ähnliches geleiſtet haben. Ich habe dies Proömium in der Grammatik (§ 79, 6) hinſichtlich der Periodik analyſiert, und bekomme danach folgende Klauſeln: (1) *πολλοὶ ἐπεχείρησαν* –⏑⏑⏑––⏓, (2) *ἐν ἡμῖν πραγμάτων* ⏑–––⏑–, (3) *γενόμενοι τοῦ λόγου* ⏑⏑⏑––⏑–, (4) *ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς* ⏑–––⏑⏑––, (5) *κράτιστε Θεόφιλε* ⏑–⏑⏑⏑⏑⏑, (6) *λόγων τὴν ἀσφάλειαν* ⏑–––⏑–⏓. Daß nun *πραγμάτων* und *τοῦ λόγου* ſich decken, iſt natürlich nichts wert; die einzige Übereinſtimmung von Belang iſt zwiſchen 2 und 6, die ſogar noch etwas weiter geht: *-νων ἐν ἡμῖν πραγμάτων* = *-θης λόγων τὴν ἀσφάλει(αν)*. Aber weder iſt dies ganz genau (das zweite Mal

1) Ich zweifle nicht, daß noch manches, auch mit Hilfe der Rhythmen, gebeſſert werden kann. VI, 7 bezeugt Tertullian *τεκοῦσα* für *τίκτουσα* (*peperit*): alsbald ergiebt ſich (*γῆ*) *γὰρ* [*ἡ*] *πιοῦσα τὸν ἐπ᾿ αὐτῆς ἐρχόμενον πολλάκις* (*ὑετόν*) | *καὶ τεκοῦσα βοτάνην εὔθετον ἐκείνοις δι᾿ οὓς*, –⏑–⏑⏑⏑––⏓⏑⏑––⏑⏓ (15 Silben). Da *ἐκφέρουσα* V. 8 folgt, nicht *ἡ δὲ ἐκφ.*, ſo iſt nicht etwa von zwei verſchiedenenen Äckern die Rede; was ſoll alſo vorher *ἡ*?

ſchießt eine Silbe über) noch ſehr nahe. Aber vielleicht ſtimmen die Anfänge beſſer: (1) *ἐπειδήπερ πολλοὶ ἐπεχεί-* ⏑––––⏑⏑⏑–, (2) *ἀνατάξασθαι διήγησιν* ⏑⏑–––⏑–––, (3) *καθὼς παρέδοσαν ἡμῖν οἱ,* ⏑–⏑⏑⏑⏑––⏑, (4) *ἔδοξε(ν) κἀμοὶ παρη-,* ⏑–⏒––⏑–, (5) *καθεξῆς σοι γράψαι κράτι-,* ⏑–––––⏑–, (6) *ἵν' ἐπιγνῷς περὶ ὧν* ⏑⏑––⏑⏑–. Da iſt vollends gar nichts. Aber vielleicht ſtimmen Klauſeln und anſtoßende Anfänge, wie ſo oft im Hebräerbriefe. Aber hier nicht in einem Falle: man vergleiche ſelber. Alſo hier ſind wirklich keine Rhythmen, und dies iſt ein anderer Stil, alſo auch nicht Lukas Verfaſſer des Hebräerbriefes, welche alte Meinung ich noch neulich verteidigt las. Was die Fähigkeiten des Zufalls betrifft, ſo bedenke man noch dies: da die letzte Silbe indifferent iſt, ſo iſt bezüglich der beiden letzten Silben nur eine zwiefache Möglichkeit, ⏑⏓ oder –⏓, mit jeder nach vorn hinzutretenden Silbe aber verdoppelt ſich die Zahl der Möglichkeiten und Klauſeln, alſo dreiſilbige 4, vierſilbige 8, fünfſilbige 16, ſechsſilbige 32 u. ſ. w. Alſo je mehr Silben man nimmt, deſto geringer iſt die Wahrſcheinlichkeit für den Zufall; je weniger, deſto größer.

Wie kommt es alſo, daß in den altteſtamentlichen Citaten des Hebräerbriefes, genauer in denen aus Pſalmen, ſich mehr als einmal ganz gehörig lange entſprechende Klauſeln und Rhythmen der Anfänge bereits bei den LXX fanden? Ich ſtellte dieſe Frage damals (S. 425) zurück, kann ſie aber jetzt nicht ganz unerörtert laſſen. *Ἱμάτιον παλαιωθήσονται* | und *περιβόλαιον ἀλλάξεις αὐτούς* | (Pſ. 101 [= 102], 27), 9 Silben auch abgeſehen von der differierenden erſten, und daſelbſt: *καὶ πάντες ὡς ἱμάτιον παλαιωθήσονται* | und 28 *σὺ δ' ὁ αὐτὸς εἶ καὶ τὰ ἔτη σου οὐκ ἐκλείψουσιν* |, von *πάν-* und *αὐ-* an 13 Silben. Und was dazwiſchen ſteht: *καὶ ἀλλαγήσονται*, ſtimmt doch zu dem Anfang (*σὺ*) *δ' ὁ αὐτὸς εἶ καὶ τὰ*, und *-τη σου οὐκ ἐκλείψουσιν* | zu 29 *σου κατασκηνώσουσιν* |; auch die Anfänge in 29: (*οἱ*) *υἱοὶ τῶν δούλων σου κατασκηνώ-* und *καὶ τὸ σπέρμ' αὐτῶν εἰς τὸν αἰῶνα,* (⏑)––––––⏑––⏓. Alles Zufall? Ich könnte fortfahren: dieſer Pſalm würde noch eine ganze Maſſe liefern, wenigſtens im zweiten Teile, z. B. 21 f. (*στε*)*ναγμοῦ τῶν πεπεδημένων* | = (*υἱ*)*οὺς*

τῶν τεθανατωμένων |, – – – ⏓ ⏑ ⏑ – ⏑ –, *Σῑὼν τὸ ὄνομα κυρίου* | = *-σιν αὐτοῦ ἐν Ἰερουσαλήμ* |, ⏓ – ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ – ⏑ –, nur in einer Silbe von den vorigen Klauſeln verſchieden. Es iſt ganz gewiß der Unterſchied vom Hebräerbriefe, daß ſich derartiges nicht an jeder beliebigen Stelle findet, aber oft genug findet es ſich. Warum ſollte ſich der Überſetzer der Pſalmen, ein gebildeter Jude, nicht auf Rhythmik verſtanden haben? Wenn dieſe irgendwohin gehörte, gehörte ſie hierhin; iſt doch auch die Schreibung in Kola und Verſen, wie in einem Gedichte, bei den Pſalmen ganz alt. Ich will aus dieſem *πάρεργον* jetzt kein *ἔργον* machen, aber das Folgende muß noch geſagt werden. Barnabas war Levit (Acta 4, 36), die Leviten waren die Pſalmenſänger, Paralip. I, 16 f., vgl. c. 23 ff. Den Barnabas bezeichnen Tertullian und jetzt auch Novatian (der von Batiffol herausgegebene ſogen. Origenes) als Verfaſſer des Hebräerbriefes. Die Kombination liegt nahe; aber ich habe für diesmal an einem Probleme genug, und will nur noch über den Geſamtcharakter dieſer Rhythmik ein paar Worte ſagen. Die der alten, attiſchen Proſa war derartig, daß der Eingeweihte etwas merkte, der gewöhnliche Hörer indes nichts merken konnte, ſondern nur den unbewußten Eindruck von Zuſammenſtimmen und Harmonie hatte. Dieſe ſpätere Rhythmik dagegen iſt viel ohrenfälliger; alſo ein geſchultes Ohr merkte etwas, ſollte auch immerhin etwas merken. Eine dritte Form zeigt ſich einige Jahrhunderte ſpäter bei Auguſtinus (über den E. Norden, Kunſtproſa II, 622 f. zu vergleichen): hier iſt an die Stelle des Rhythmus der Reim getreten (wie ſich das Wort aus dem Worte entwickelt hat), und hier mußte der Zuhörer die Sache merken. Norden citiert eine Stelle aus einer Weihnachtspredigt, wo zehn Satzſtücke hintereinander auf -retur ausgehen: fatigaretur | accuſaretur | iudicaretur | damnaretur | caederetur | u. ſ. w. Dergleichen Kanzelberedſamkeit würden wir heute ſchlechterdings nicht vertragen; aber die des Hebräerbriefes iſt doch ganz anderer Art, und gewiß geſchmackvoll zu nennen, wie der ganze Brief geſchmackvoll und in einem wirklich edlen Stil geſchrieben iſt.

3.

Beiträge zur Lehre vom Gewiſſen [1]).

Von

Theodor Elſenhans.

II. Die Entſtehung des Gewiſſens.

Als eine beſonders ſchwierige Hauptfrage iſt in der Lehre vom Gewiſſen von jeher diejenige nach der Entſtehung des Gewiſſens hervorgetreten. Die Autorität der erhabenen geheimnisvollen Macht, die man in ihm fand, der göttlichen Offenbarung, die man ihm zuſchrieb, ſchien bedroht, wenn man den Verſuch machte, das Werden des Gewiſſens auf dem ſonſt üblichen Wege des wiſſenſchaftlichen Verfahrens zu erklären. Und doch mußten Thatſachen, wie diejenigen, welche man unter dem Namen des „ſchlummernden“ und des „irrenden“ Gewiſſens zuſammenfaßte, mit Notwendigkeit auf dieſen Weg weiſen. Insbeſondere war die Verſchiedenheit der Gewiſſensäußerungen bei verſchiedenen Völkern und zu verſchiedenen Zeiten zu unwiderſprechlich, als daß der Glaube an ein überall gleiches unveränderliches Gewiſſen hätte feſtgehalten werden können. Man ſtand vor der auf dem Boden der Religion und Weltanſchauung immer wieder auftauchenden Frage, ob und wie auf etwas abſolut Giltiges der Begriff des Werdens ſich anwenden läßt. Unſer Problem ſteht daher mit gewiſſen Grundfragen der Weltanſchauung in unmittelbarem Zuſammenhang.

Dazu kommt die immer weiter auch über das Geiſtesleben ſich ausdehnende Herrſchaft des Entwickelungsbegriffs, welche die neuere Zeit gebracht hat. Von zwei ſehr verſchiedenen Seiten her drang derſelbe in die Wiſſenſchaft ein. Die Philoſophie Hegels machte ihn zum Hauptbegriff ihres lange Zeit ſo großen Einfluß übenden ſpekulativen Syſtems, und die Naturwiſſenſchaft glaubte darin den Schlüſſel zu einer Geſamterklärung der Welt ohne Zweckbegriffe und religiöſe Vorausſetzungen zu finden. Der Einfluß dieſer letzteren unter dem Zeichen der Entwicklungstheorie

1) Vgl. „Theol. Stud.“ 1900, S. 228—267.

ſtehenden Strömung iſt ſo mächtig geworden, daß ſich auch die Lehre vom Gewiſſen damit auseinanderſetzen muß und ihre Aufgabe durch die Fülle der darin enthaltenen Probleme erſchwert ſieht.

Zunächſt aber gilt es, die Unterſuchung auf das Thatſächliche zu beſchränken, um nicht durch anderswoher entnommene Maßſtäbe das Ergebnis zu verfälſchen. Wie bei der Frage nach dem Weſen des Gewiſſens, ſo kann auch bei derjenigen nach der Entſtehung des Gewiſſens jenes Gemiſch pſychologiſcher, religiöſer, philoſophiſcher, theologiſcher Geſichtspunkte, durch deren wechſelndes Hervortreten das Problem bis zur Unlösbarkeit verwirrt wurde, nur dadurch vermieden werden, daß zunächſt ausſchließlich das Thatſächliche ins Auge gefaßt wird. Die Fortſchritte der neueren Pſychologie können dazu dienen, dieſe Betrachtungsweiſe nachdrücklich zu unterſtützen und auf dieſem Wege zu neuen Erkenntniſſen zu führen.

Haben wir zuerſt die thatſächliche Erſcheinung des Gewiſſens betrachtet und ihr Weſen feſtgeſtellt, ſo handelt es ſich jetzt um die Frage, wie dieſe Erſcheinung zu ſtande kommt. Da das Gewiſſen als Thatſache des menſchlichen Geiſteslebens nur im Individuum unmittelbar gegeben iſt, ſo bezieht ſich auch dieſe Frage zunächſt auf das Gewiſſen des Individuums. Nur inſofern als dieſe unmittelbar gegebene Thatſache des individuellen Gewiſſens ſelbſt nicht erklärt werden kann, ohne ihren Zuſammenhang mit den größeren Kreiſen des menſchlichen Gemeinſchaftslebens zu berückſichtigen, iſt auch das Gewiſſen als ſoziale Erſcheinung in Betracht zu ziehen.

Die erſte Frage, auf welche eine Erklärung der Entſtehung des Gewiſſens führt, iſt die: ob das Gewiſſen als ein urſprüngliches Beſitztum des menſchlichen Geiſteslebens oder als ein Erzeugnis der Erfahrung zu betrachten iſt, d. h. ob es eine Gewiſſensanlage giebt (Abſchnitt 1) und bejahendenfalls, welcher Art dieſe Anlage iſt (Abſchnitt 2). Die zweite Unterſuchungsreihe knüpft ſich an die Frage: wie das Gewiſſen ſich entwickelt (Abſchnitt 3)[1].

1) Auch in dieſen Abſchnitten muß ich mehrfach, wie im erſten Artikel (1900, S. 232 ff.), auf mein Werk über „Weſen und Entſtehung des Ge-

1.

Die Frage, ob dem Gewiſſen eine beſondere Anlage zu Grunde liegt, führt auf den alten Gegenſatz des Apriorismus, der dieſe Frage bejaht und das Gewiſſen meiſt als ein beſonderes „Vermögen“ betrachtet, und des Empirismus, der ſie verneint und die Erſcheinungen des Gewiſſens nur aus der Erfahrung abzuleiten ſucht.

Dieſer Gegenſatz iſt aber, ſo wie er ſich in dieſen Begriffen geſchichtlich ausgeprägt hat, kein ganz reinlicher. Das Apriori, auf unſere Frage angewandt, wird nach dem Vorgange Kants [1]) häufig nicht bloß auf die Entſtehung des Gewiſſens bezogen, ſondern zugleich als eine Wertbeſtimmung desſelben angeſehen. Für Kant ruht geradezu die unbedingte Giltigkeit und Reinheit des Sittengeſetzes auf ſeinem aprioriſchen Urſprung und er weiſt die Beteiligung der Pſychologie an der Erörterung dieſer Frage zurück, weil er von ihr das Hereinkommen empiriſcher Beſtimmungsgründe für das ſittliche Handeln fürchtet. Thatſächlich kann aber auch er die Verwendung pſychologiſcher Begriffe nicht vermeiden, auf welche die wiſſenſchaftliche Erörterung einer geiſtigen Fähigkeit wie der praktiſchen Vernunft oder des Gewiſſens von ſelbſt führen muß.

Um dieſe ſchillernde Bedeutung des Hauptbegriffes auszuſchließen,

---

wiſſens“ (citiert als „W. u. E. d. G.“) verweiſen, da dieſes für manches, was hier nur als Behauptung ausgeſprochen werden kann, den Beweis giebt; doch wird die Unterſuchung an wichtigen Punkten weitergeführt. Die pſychologiſchen Grundlagen derſelben habe ich eingehender auseinandergeſetzt in den Abhandlungen „Über individuelle und Gattungsanlagen“ („Zeitſchr. f. pädagog. Pſychol.“ 1899, Heft 5 und 6; 1900, Heft 1) und „Über Verallgemeinerung der Gefühle“ („Zeitſchr. für Pſychol. u. Phyſiol. der Sinnesorgane“ 1900).

1) Indem wir mit H. Vaihingers Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft gegen Cohen und Riehl einen engen Zuſammenhang auch des Kantiſchen Apriori mit dem Angeborenen annehmen. Dagegen müſſen bei Kant die Begriffe der praktiſchen Vernunft, des moraliſchen Gefühls und des Gewiſſens ſtreng auseinandergehalten werden; vgl. hierüber „W. u. E. d. G.“ S. 28ff. Hier handelt es ſich nicht um Kants Gewiſſensbegriff, ſondern um die Entſtehung des Gewiſſens als einer Thatſache des menſchlichen Geiſteslebens in dem von uns feſtgeſtellten Sinne.

empfiehlt es ſich deshalb, den in Rede ſtehenden Gegenſatz ſo zu bezeichnen, daß darin ausſchließlich verſchiedene Theorieen über die thatſächliche Entſtehung des Gewiſſens ihren Ausdruck finden. Dem Empirismus, der das Gewiſſen aus der Erfahrung ableitet, ſtellen wir daher nicht den Apriorismus, ſondern den „Nativismus“ gegenüber, der es als etwas Angeborenes anſieht. Wir folgen dabei nur einer in der Wiſſenſchaft bereits feſtſtehenden Begriffsbeſtimmung, wie ſie in der Pſychologie z. B. bei der Frage nach der Entſtehung der Raumanſchauung herkömmlich iſt.

Von dieſen beiden Anſchauungen behauptet nun die nativiſtiſche Theorie in der deutſchen Philoſophie und in der Theologie bei weitem den Vorrang. Die eingehendere monographiſche Bearbeitung des Themas blieb jedoch faſt vollſtändig der Theologie überlaſſen. Im theologiſchen Syſtem erhielt das Gewiſſen als ſittlich-religiöſes Zentralorgan ſeine klaſſiſche Stelle. Als „Stimme Gottes“ gehört es zum urſprünglichen gottgegebenen Weſen der menſchlich n Seele. Es beruht daher ſeinem ganzen Weſen nach auf einer Anlage. Am deutlichſten iſt dieſe nativiſtiſche Anſicht da ausgeprägt, wo das Gewiſſen, wie bei Schenkel, Hofmann, Schmidt [1]), als ein beſonderes „Organ“ oder „Vermögen“ bezeichnet wird. Hofmann verſteht unter „Organ“ diejenige „Zweckveranſtaltung im Menſchen, durch welche wir zur Wahrnehmung gewiſſer Gegenſtände und ihrer Verhältniſſe zu uns befähigt werden“ [2]) und ſtellt das Gewiſſen in eine Linie mit dem Seelenvermögen. Werden dieſe als ſelbſtändig exiſtierende Kräfte angeſehen, ſo ſei dasſelbe auch vom Gewiſſen auszuſagen.

Damit unterliegt aber dieſe Theorie auch der ſcharfen Kritik, welche ſchon Herbart an dieſer „Vermögenspſychologie“ geübt hat. Es gilt immer noch, was er ſagt gegen diejenigen, welche die inneren Thatſachen zu erklären glauben, indem ſie ſie klaſſifizieren und nun für jene Klaſſe von Thatſachen eine beſondere, ihr entſprechende Möglichkeit annehmen, dieſe Möglichkeiten aber in

---

1) Näheres hierüber ſ. „W. u. E. d. G.“ S. 196ff. u. oben Beiträge I, S. 244.

2) Hofmann, Die Lehre vom Gewiſſen, 1866, S. 73ff. 160.

ebenſoviele Vermögen überſetzen; wobei die logiſchen, zur vorläufigen Überſicht der Phänomene brauchbaren Einteilungen wider alles Recht für Erkenntniſſe realer Vielheit und Verſchiedenheit ausgegeben werden; und wodurch ſtatt des echten Syſtems der unter ſich notwendig zuſammenhängenden pſychologiſchen Geſetze ein bloßes Aggregat von Seelenvermögen herauskommt, ohne Spur einer Antwort auf die Frage: warum doch gerade ſolche, und ſo viele Vermögen in uns beiſammen, und warum ſie in dieſer, und keiner anderen Gemeinſchaft begriffen ſein mögen [1]). Wenden wir dieſe kritiſchen Grundſätze auch auf unſere Frage an und ſuchen vor allem feſtzuſtellen, was mit dieſer Bezeichnung des Gewiſſens als „Organ“ oder „Vermögen“ eigentlich geſagt ſein oder erreicht werden ſoll, ſo laſſen ſich hauptſächlich drei Punkte unterſcheiden: Es ſoll dadurch 1. die Entſtehung des Gewiſſens erklärt werden, 2. die Äußerungen des Gewiſſens als eine beſondere Art geiſtiger Vorgänge von anderen unterſchieden werden, 3. die Zuverläſſigkeit und Allgemeingültigkeit der Anſprüche des Gewiſſens begründet werden.

Was zunächſt den erſten Punkt betrifft, ſo iſt derſelbe ſchon durch die genannten, von Herbart gegen die Vermögenspſychologie erhobenen Einwände als erledigt zu betrachten. Nicht weil das Gewiſſen kein „Vermögen“ im Sinne der „Seelenvermögen“ iſt, wie Gaß gegen Hofmann geltend [2]) macht, ſondern weil der Begriff des Vermögens überhaupt keine Erklärung in ſich ſchließt, iſt von dieſer Bezeichnung abzuſehen.

Soll aber durch die Anwendung derſelben auf das Gewiſſen dieſes als eine eigenartige Gruppe geiſtiger Vorgänge von anderen unterſchieden werden, ſo ſteht dem die Beobachtung entgegen, daß die einzelnen Äußerungen des Gewiſſens keineswegs einen anderen Charakter zeigen als die ſonſtigen geiſtigen Vorgänge. Auch ſie laſſen ſich in die drei Klaſſen des Vorſtellens, Fühlens, Wollens unterbringen. Sie weiſen, wie unſer erſter Abſchnitt ergeben hat, als Kern beſtimmte Gefühle, begleitet von Vorſtellungen oder auch

---

1) Vgl. „W. u. E. d. G.“ S. 106 ff.
2) S. „W. u. E. d. G.“ S. 198.

Urteilen und Trieben auf. Sie können auch innerhalb dieſer allgemeinen Klaſſen als beſondere Gruppe zuſammengefaßt werden. Aber zur Annahme eines beſonderen Gewiſſensorgans liegt keinerlei Nötigung vor.

Dagegen ſchien dieſe Annahme die Zuverläſſigkeit und Allgemeingiltigkeit der Ausſprüche des Gewiſſens, die ſowohl im ethiſchen als im religiöſen Intereſſe gefordert werden, in beſonderem Maße ſicher zu ſtellen. Bei näherem Eingehen auf dieſen Zuſammenhang [1]) zeigt ſich jedoch ſogleich, daß dieſe nativiſtiſche Auffaſſung des Gewiſſens als eines beſonderen Organs über den Wert und die Allgemeingiltigkeit ſeines Inhalts an ſich nichts entſcheidet. Was angeboren iſt, iſt darum noch nicht wertvoll oder allgemein giltig. Entſcheidend ſind vielmehr die thatſächlich wahrnehmbaren Äußerungen des Gewiſſens. Und hier bildet die unleugbare Verſchiedenheit der Ausſprüche des Gewiſſens, die z. B. Hofmann nur in äußerſt gezwungener Weiſe als „Unterſchiebung falſcher inhaltlicher Normen“ zu erklären vermag, für den ausgeprägten Nativismus eine ſtets wieder kehrende Schwierigkeit, die es dem Empirismus leicht machte, die Unhaltbarkeit dieſer Art von Gewiſſensanlage zu zeigen.

Dieſer Empirismus hat ſeinen klaſſiſchen Ausdruck bei Locke gefunden. Im dritten Kapitel ſeiner Unterſuchung über den menſchlichen Verſtand ſucht er zu beweiſen, daß es keine angeborenen praktiſchen Grundſätze gebe. Wären ſie angeboren, ſo müßten ſie allgemein anerkannt ſein und ſich in allen Menſchen gleichmäßig entwickeln. Sie ſind vielmehr auf dem Wege der Erfahrung entſtanden. Dem Menſchen iſt nichts angeboren als die Fähigkeit, Luſt und Unluſt zu empfinden, und mit dieſer Anlage ausgeſtattet macht er Erfahrungen über die Nützlichkeit oder Schädlichkeit ſeiner Handlungen, welche dann durch die Reflexion des Verſtandes zu Regeln, zu einem „Sittengeſetz“ verarbeitet werden. Wir ſehen, auch bei dieſem Klaſſiker des Empirismus iſt noch von einer Anlage irgendwelcher Art die Rede. Sie tritt allerdings hinter der Polemik gegen angeborene Vorſtellungen und Grundſätze ſo ſehr zurück, daß es ſcheinen könnte, als ob Locke auch von jeder An-

1) S. „W. u. E. d. G.“ S. 200.

nahme einer angeborenen Fähigkeit abſehen würde, und Leibniz fügt deshalb in ſeiner Verteidigung des Nativismus gegen Lockes Angriffe dem Satz Lockes: Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu mit Recht hinzu: nisi intellectus ipse. Giebt es auch keine angeborenen Vorſtellungen, ſo giebt es doch ſicherlich eine angeborene Fähigkeit, ſie auf beſtimmte Reize hin hervorzubringen, oder eine Fähigkeit, ſie von außen aufzunehmen und zu verarbeiten.

Es iſt notwendig, dieſen Punkt beſonders hervorzuheben. Die Ausführungen der Empiriſten erwecken auch ſonſt häufig den Schein, als ob es möglich wäre, von jeder Anlage überhaupt abzuſehen und das ganze Geiſtesleben als ein Erzeugnis der Erfahrung zu erklären. Über die Unhaltbarkeit eines radikalen Empirismus in dieſer ſtrengſten Form kann kein Zweifel ſein. Mindeſtens müſſen gewiſſe Fähigkeiten als angeboren betrachtet werden. Die Gegenſtände der äußeren Wahrnehmung gehen nicht ſelbſt in die Seele ein, ſondern die von ihnen ausgehenden Wirkungen werden in einer beſtimmten Weiſe verarbeitet und geordnet. Daß die Seele des Menſchen gerade in dieſer Weiſe auf ſie berührende Reize reagiert, läßt ſich nur aus angeborenen Fähigkeiten erklären. Wie auf dem Geſamtgebiete des organiſchen Lebens [1]), ſo iſt auch hier die Vorausſetzung einer Geſamtanlage ſowie einzelner Anlagen unentbehrlich. Man kann, wie der Materialismus es verſucht, dieſe Anlagen möglichſt auf das körperliche Gebiet beſchränken, ſo daß ſich aus der körperlichen Organiſation, ſobald die Eindrücke von außen hinzukommen, ſich geiſtige Qualitäten, Eigentümlichkeiten u. ſ. w. entwickeln ſollen [2]); aber man entgeht auch dann der Annahme nicht, daß dieſe körperliche Organiſation ſelbſt ſo veranlagt iſt, daß ſie auf beſtimmte Reize hin dieſe „geiſtigen Qualitäten“ hervorbringt.

Für die empiriſtiſche Auffaſſung des Gewiſſens kann es ſich alſo nicht darum handeln, jede Anlage überhaupt zu leugnen, ſondern nur darum, die Entſtehung des Gewiſſens aus anderen

1) S. „W. u. E. d. G.“ S. 239 ff.
2) S. „W. u. E. d. G.“ S. 204.

geiſtigen Fähigkeiten oder Vorgängen, die auf Anlagen beruhen, abzuleiten. Da die Eigentümlichkeit der Gewiſſensäußerungen hauptſächlich darin zu Tage tritt, daß ſie Motive des Handelns werden, ſo lag es nahe, ſie zu demjenigen Gebiete des menſchlichen Seelenlebens in Beziehung zu ſetzen, das die wichtigſten Motive des Handelns in ſich ſchließt, zum Selbſterhaltungstriebe. Das Gewiſſen, das ſittliche Bewußtſein überhaupt wurde auf Erwägungen über das Nützliche zurückgeführt. Die gewöhnlichſte Form der empiriſtiſchen Erklärung des Gewiſſens iſt der von der engliſchen Philoſophie begründete Utilitarismus [1]).

Dieſer Begriff hat jedoch eine ſo vielſeitige Verwendung gefunden, daß es nicht möglich iſt ihn einzuführen, ohne den Inhalt desſelben vorher genauer feſtzuſtellen. Zunächſt muß betont werden, daß in demſelben gewöhnlich zwei Theorieen verbunden gedacht werden, welche zum mindeſten im Intereſſe der Klarheit der Problemſtellung ſtreng auseinanderzuhalten ſind. Man denkt dabei ſowohl an die Erklärung der Entſtehung des Gewiſſens aus Nützlichkeitsmotiven als an die Begründung der Verbindlichkeit des Gewiſſensinhalts durch Nützlichkeitsmotive. Das erſtere iſt eine pſychologiſch-hiſtoriſche, das letztere eine rein ethiſche Theorie. Beide hängen eng zuſammen, ſind aber nicht identiſch. Für uns handelt es ſich ausſchließlich um die pſychologiſch-hiſtoriſche Frage.

Außerdem darf der Begriff „Utilitarismus" [2]) ſelbſt nicht zu ſehr erweitert werden, wenn die wiſſenſchaftliche Verhandlung über die Berechtigung desſelben nicht in einen Wortſtreit ſich verlieren ſoll. Dieſe Gefahr liegt vor, wenn man einem der hervorragendſten Utilitarier, John Stuart Mill folgt, der das Prinzip der Utilität mit dem Prinzip der größten Glückſeligkeit identifiziert und als die wichtigſten Elemente der letzteren die geiſtigen Genüſſe betrachtet wiſſen will. Die Richtſchnur der Moral definiert er dann als den Inbegriff der Regeln und Vorſchriften für menſchliches Verhalten, durch deren Befolgung eine Exiſtenz, welche ſo weit als möglich von Leid frei und ſo reich als möglich an Ge-

1) Über das Geſchichtliche vgl. „W. u. E. d. G." S. 134 ff. 211 ff.
2) Über die geſchichtliche Herkunft des Namens ſ. „W. u. E. d. G." S. 212.

nüſſen iſt, in der größtmöglichen Ausdehnung allen Menſchen geſichert wird [1]). Die darin liegende Verwiſchung des egoiſtiſchen Grundzugs, der in der ausgeſprochenen Nützlichkeitsmoral liegt, wird noch verſtärkt durch Mills Annahme, daß den moraliſchen Gefühlen „ſoziale Gefühle“ zu Grunde liegen, vermöge welcher der einzelne ſich ſtets als Glied einer Genoſſenſchaft denkt. In dem weitem Rahmen dieſer Geſamtanſchauung ließen ſich neben dem „Utilitarismus“ noch eine ganze Anzahl anderer Moraltheorieen unterbringen.

Zu einer ſchärferen Faſſung des Begriffes gelangen wir unter der Führung J. Benthams, auf welchen Mill ſelbſt hinweiſt und der als klaſſiſcher Vertreter des Utilitarismus betrachtet werden kann. Er iſt es, der die auch für Mill maßgebende Formel des „größtmöglichen Glücks der größtmöglichen Zahl“ aufgeſtellt hat. Aber die ausſchließlich egoiſtiſche Grundlage der Nützlichkeitstheorie und die Beſchränkung auf das „Nützliche“ im Unterſchied von den höheren geiſtigen Gütern tritt mit aller wünſchenswerten Deutlichkeit hervor. Im Mittelpunkt ſteht der Reichtum als Schlüſſel zu allen Annehmlichkeiten. Nur vom Egoismus aus kommt der Menſch zu uneigennützig ſcheinenden Handlungen. Die Klugheit ſagt ihm, daß ſein eigenes Wohl, ſein „wohlverſtandenes Intereſſe“ von dem Wohl anderer Menſchen abhängig ſei. Er bemerkt, daß es nützlich ſei, vor den Menſchen uneigennützig zu ſcheinen, ja, um nicht der Heuchelei überwieſen zu werden, daß es nützlich iſt, wirklich ſelbſtlos zu handeln. So iſt auch das Gewiſſen hauptſächlich aus den Luſt- und Unluſtgefühlen entſtanden, welche die Religion in Ausſicht ſtellt.

Dieſe utilitariſtiſche Grundanſicht wurde innerhalb des engliſchen Empirismus noch durch eine pſychologiſche Theorie, durch die ſogenannte „Aſſoziationspſychologie“ unterſtützt. Wenn es galt von Anlagen möglichſt abzuſehen, die wichtigſten Vorgänge des Seelenlebens empiriſtiſch zu erklären, ſo kam dieſem Beſtreben die von Hartley und James Mill begründete Lehre entgegen, nach

---

1) J. St. Mill, Das Nützlichkeitsprinzip, überſ. v. Wahrmund. Geſ. Werke Bd. I, S. 139 f.

welcher die ſämtlichen verwickelteren ſeeliſchen Gebilde aus einfachen Elementen durch Aſſoziation entſtanden ſind. Die Seele iſt eigentlich nur der rein paſſive Schauplatz dieſes Spiels der Aſſoziationen, und von Anlagen derſelben kann kaum die Rede ſein, höchſtens von einer urſprünglichen Fähigkeit der Elemente, ſich zu aſſoziieren. Die Entſtehung des Gewiſſens wird dann erklärt aus Aſſoziationen zwiſchen Pflichtgefühl und Nützlichkeit.

Beginnen wir in der Beurteilung dieſer utilitariſtiſchen Erklärung des Gewiſſens mit dem letzteren Punkt, ſo kann die wiſſenſchaftliche Haltbarkeit dieſer Aſſoziationspſychologie hier nicht eingehender erörtert werden. Es möge genügen darauf hinzuweiſen, daß ſelbſt J. St. Mill jener Vorausſetzung einer Paſſivität der Seele gegenüber für eine urſprüngliche Aktivität derſelben ſich ausſpricht. Die Verfolgung dieſes Gedankens führt aber weiter. Wie man auch jene Aſſoziationen näher erklären mag: ſie ſetzen in jedem Fall eine einheitliche beziehende Thätigkeit des Geiſtes voraus, die ſelbſt als urſprüngliche Anlage desſelben zu betrachten iſt [1]).

Der Utilitarismus reicht aber überhaupt zur Erklärung des Gewiſſens nicht aus. Die Äußerungen des Gewiſſens unterſcheiden mit ſolcher Schärfe zwiſchen eigennützigen und ſelbſtloſen Motiven, daß eine Ableitung der letzteren von den erſteren ſchwere Bedenken gegen ſich hat. Handlungen der Selbſtaufopferung, des ſelbſtloſen Dienens, die als unleugbare Thatſachen der Geſchichte angehören und immer aufs neue zu beobachten ſind, laſſen ſich nur auf die künſtlichſte Weiſe utilitariſtiſch-empiriſtiſch erklären. Sie machen dem unbefangenen Beobachter den Eindruck, auf dem eigenen Boden einer durch ihre urſprüngliche Kraft auch den Selbſterhaltungstrieb überwindenden Gewiſſensanlage erwachſen zu ſein und ſind auch in ihrer Verbindung mit religiöſen Motiven, die einen beſonderen Angriffspunkt für die Utilitarier bildet, von jeder bloßen Nützlichkeitserwägung durchaus verſchieden.

Gerade die Berückſichtigung des pſychologiſch Thatſächlichen, welche ein Hauptverdienſt des engliſchen Empirismus bildet, muß

1) Vgl. „W. u. E. d. G.“ S. 217 f.

zu dem Zugeſtändnis führen, daß die Gewiſſensregungen ſo eigenartiger Natur ſind, daß ſie auf andere geiſtige Vorgänge oder die ihnen zu Grunde liegenden Anlagen ſich nicht zurückführen laſſen.

Dasſelbe gilt gegen andere, auf derſelben Grundlage ſich aufbauende Formen des Utilitarismus, wie ſie z. B. P. Rée in ſeiner Monographie über „die Entſtehung des Gewiſſens“ vertritt. Das Gewiſſen iſt ihm ein Produkt der Geſchichte, zu deſſen Entſtehung dreierlei Elemente zuſammengewirkt haben: die Strafe, die Strafſanktion durch die Gottheit und moraliſche Gebote und Verbote. Geſetzgeber und Religionsſtifter haben einſt gewiſſe Handlungen, z. B. den Mord, ihrer Schädlichkeit wegen durch Strafen gebrandmarkt, ihnen die „Etikette“: „tadelnswert“ angeheftet. Im Laufe der Zeit erhielten dadurch die dieſe Handlungen bezeichnenden Wörter eine lobende oder tadelnde Nebenbedeutung. Wird nun jemand in einem Zeitalter geboren, in welchem die Wörter bereits dieſe Nebenbedeutung haben, ſo erfährt er ſchon in früher Kindheit nicht bloß den ſachlichen Wortinhalt, ſondern außerdem noch die Beurteilung, die lobende oder tadelnde Nebenbedeutung der Wörter. Da er aber von der Entſtehung der ſittlichen Urteile in der Geſchichte nichts weiß, ſo erſcheinen ihm dieſe Gewiſſensurteile als eine allen Menſchen angeborene Eigentümlichkeit. Wir haben bereits geſehen, daß dieſe Ausführungen Rées über die ethiſche Nebenbedeutung der Wörter eine richtige Beobachtung enthalten, nur daß ſie weniger intellektualiſtiſch als Gefühlstöne ethiſcher Art anzuſehen ſind, welche die den Handlungen entſprechenden Wortvorſtellungen, z. B. das Wort „Mord“, begleiten. Wir ſahen darin unter anderem ein Beiſpiel dafür, daß die Gewiſſensregungen keineswegs regelmäßig zu einem Urteil führen, ſondern vielfach nur als kaum merkliche Schwingungen des Gefühlslebens mit dem Vorſtellungsverlauf ſich verbinden. Dagegen aber, daß dieſe Nebenbedeutungen aus früheren Strafen, zuletzt aus dem Bewußtſein der Schädlichkeit der betreffenden Handlungen entſtanden ſind, ſpricht der Thatbeſtand, der ſich ergiebt, wo beides nebeneinander beſteht. Die Gewiſſensregungen unterſcheiden mit unmißverſtändlicher Deutlichkeit zwiſchen dem Schädlichen und dem

Sittlich-Verwerflichen, zwiſchen dem Motiv der Furcht vor der Strafe und dem rein ſittlichen Motiv. Die Ableitung des einen vom anderen hat daher nur wenig Wahrſcheinlichkeit für ſich [1]).

Der Empirismus reicht alſo auch in dieſer Form nicht aus, die Entſtehung des Gewiſſens zu erklären. Wie aber verhält es ſich mit dem gewichtigſten Gegengrund, den der Empirismus gegen die Annahme einer Gewiſſensanlage ins Feld zu führen hat, mit der zweifelloſen Verſchiedenheit der Gewiſſensausſagen zu verſchiedenen Zeiten und bei verſchiedenen Völkern? Iſt dieſe Thatſache nicht für ſich allein ſchon ein Beweis für die Richtigkeit der empiriſtiſchen Erklärung des Gewiſſens? Sie iſt es dann nicht, wenn ſich wahrſcheinlich machen läßt, daß ſich ſolche Verſchiedenheiten auch beim Vorhandenſein einer gemeinſamen Anlage notwendig ergeben müſſen.

Am deutlichſten läßt ſich dies an dem Beiſpiel der organiſchen Welt zeigen, in welcher von der Naturwiſſenſchaft überall eine Keimanlage vorausgeſetzt wird [2]). Organismen derſelben Gattung weiſen im einzelnen ſo viele Verſchiedenheiten auf, daß kaum einer dem anderen völlig gleicht. Und doch entſtammen ſie derſelben Anlage und zeigen in den Grundzügen denſelben Typus. Allerdings giebt es auch Abweichungen von dieſem Typus innerhalb derſelben Gattung, dieſe ſind aber, wie z. B. die Verkrüppelung der äußeren Geſtalt, als Abnormitäten ohne weiteres kenntlich. Woher ſtammen nun dieſe offenbar mit Notwendigkeit ſich einſtellenden Verſchiedenheiten bei gleicher Gattungsanlage? Entweder iſt dieſelbe auf das Fehlen der notwendigen Entwickelungsbedingungen oder auf die Verſchiedenartigkeit dieſer Entwickelungsbedingungen zurückzuführen. Im erſteren Fall kann die Anlage latent bleiben oder es kommt nur zu einer abnormen Entwickelung des Organismus, wie etwa bei der Pflanze, der das Licht fehlt. Im letzteren Fall variieren die organiſchen Verſchiedenheiten innerhalb des normalen Typus, wie z. B. die einzelnen Blätter eines Baumes. Außerdem ſtellen natürlich die verſchiedenen Entwicke-

1) Näheres über Rée vgl. „W. u. E. d. G.“ S. 218—225.

2) Die nähere Begründung dieſer Analogie und des Folgenden, das jedoch einige neue Geſichtspunkte enthält, ſ. „W. u. E. d. G.“ S. 239 ff. 272 ff.

lungsſtufen desſelben Organismus Verſchiedenheiten innerhalb derſelben Gattungsanlage dar. Wir können alſo hauptſächlich dreierlei Urſachen der Verſchiedenheit der Organismen innerhalb derſelben Anlage feſtſtellen: 1. Fehlen der notwendigen Entwickelungsbedingungen. 2. Verſchiedenheit der vorhandenen Entwickelungsbedingungen. 3. Verſchiedenheit der Entwickelungsſtufen.

Läßt ſich alſo die Verſchiedenheit der organiſchen Formen innerhalb derſelben Gattung erklären und mit der Annahme einer Anlage vereinigen, ſo iſt nicht einzuſehen, weshalb gerade gegen die Gewiſſensanlage die Verſchiedenheit der Gewiſſensäußerungen eine unüberwindliche Inſtanz bilden ſollte. Daß es auch innerhalb der menſchlichen Gattung latente Anlagen und daß es abnorme Entwickelung von Anlagen giebt, bedarf keiner weiteren Ausführung. Als Beiſpiele dafür mögen die Erſcheinung des Atavismus, das Latentbleiben der von der erſten auf die dritte Generation vererbten Anlagen in der zweiten [1]) und die ſich ſtetig ausbreitenden Geiſteskrankheiten dienen.

Ob es nun Völker ohne Gewiſſen giebt, bei welchen die Gewiſſensanlage überhaupt nicht zu Tage tritt, wie Reé behauptet [2]), darüber läßt ſich bei der Unvollſtändigkeit des ethnographiſchen Materials, das in dieſen Fragen vielfach voreilige Verwendung fand, keine Entſcheidung treffen. Die vorhandenen Zeugniſſe machen es nicht wahrſcheinlich [3]). Dagegen verſteht ſich von ſelbſt, daß auch das Gewiſſen dem allgemeinem Geſetze des Werdens unterworfen iſt, wonach das menſchliche Geiſtesleben und die einzelnen Beſtandteile desſelben nur in allmählichem Fortſchritt zur Entfaltung kommen kann. Es muß alſo verſchiedene Entwickelungsſtufen geben, von denen die früheren den ſpäteren gegenüber als unvollkommen erſcheinen müſſen. Und da die kulturelle Entwickelung der Völker nicht in parallelen Linien erfolgt, ſondern

1) Vgl. Ribot, Die Erblichkeit, deutſch von Hotzen, Leipzig 1876, S. 189 ff. 202 ff.

2) a. a. O. S. 14 ff.

3) Vgl. auch die reichhaltige Zuſammenſtellung bei Flügel, Das Ich und die ſittlichen Ideen im Leben der Völker. 3. Aufl., Langenſalza 1896.

zu verſchiedenen Zeiten beginnt und ihren Höhepunkt erreicht, ſo wird in demſelben Zeitpunkt das geiſtige Leben der verſchiedenen Völker verſchiedene Stufen und damit auch das Gewiſſen entſprechende Verſchiedenheiten aufweiſen. Es wird z. B. das in den Gewiſſensregungen ſich äußernde Rechtsgefühl bei dem einen Volke noch in der Blutrache, bei dem anderen in der Aburteilung des Mörders auf dem Wege eines durch die Obrigkeit geordneten Rechtsverfahrens ſeine Befriedigung finden.

Der Empirismus wird ſich aber mit dieſer Erklärung nicht zufrieden geben. Er wird darauf hinweiſen, daß die Verſchiedenheit der ſittlichen Anſchauungen nicht bloß das Bild verſchiedener Entwickelungsſtufen darbietet, ſondern daß vielfach die Äußerungen des Gewiſſens bei verſchiedenen Völkern in einem unüberwindlichen Gegenſatze zu einander ſtehen. Was in dem einen Volk oder Kulturkreis als unbedingt verwerflich gilt, gilt in dem anderen als löblich. So giebt es Völker und Zeiten, in welchen das Töten der Alten und Schwachen, der Diebſtahl, die Menſchenfreſſerei, die Grauſamkeit, die Sklaverei nicht als ſittlich verwerflich angeſehen werden, während ſie bei uns der unbedingten Mißbilligung durch das Gewiſſen unterliegen. Es gehören hierher ſämtliche Erſcheinungen, welche, wie dies in der neueſten Monographie über das Gewiſſen [1]) geſchieht, unter dem Begriff des „verkehrten Gewiſſens“ zuſammengefaßt werden können.

In der That iſt dieſer Ausdruck mehr als der herkömmliche „irrendes Gewiſſen“ geeignet anzudeuten, daß es tiefer liegende, analog mit organiſchen Vorgängen erklärbare Urſachen ſind, auf welche die abnormen Gewiſſenserſcheinungen zurückgeführt werden müſſen. Es handelt ſich hier um nichts anderes, als um das Fehlen der für die normale Entfaltung der Gewiſſensanlage notwendigen Entwickelungsbedingungen. Die Feſtſtellung derſelben im einzelnen hat weiter unten zu erfolgen, hier ſei als Beiſpiel nur eine der wichtigſten, das ſoziale Leben angeführt. Stellt dieſes kein gleichmäßig geordnetes Ganzes dar, an deſſen vielſeitigen Gemeinſchaftsbeziehungen das Gewiſſen ſich üben kann, wie z. B.

1) L. Oppenheim, Das Gewiſſen. Baſel 1898.

bei einem noch auf der Stufe des Jägerlebens ſtehenden Volksſtamm, oder iſt dasſelbe in ſeiner normalen Entwickelung gehemmt, wie z. B. wenn der eine Teil des Volksganzen rechtlos unter der Tyrannei des anderen ſteht, ſo muß dies auch in einer Verbildung des Gewiſſens zu Tage treten. Jede Anlage bedarf beſtimmter äußerer Reize zu ihrer Entfaltung. Wo dieſe ganz fehlen oder nicht in ausreichender Vollſtändigkeit vorhanden ſind, kann der normale Typus nicht entſtehen. Innerhalb desſelben iſt gewiß eine große Zahl von Variationen möglich, ſo gewiß als dies in der Welt des Organiſchen der Fall iſt und ſo gewiß als die Entwickelungsbedingungen innerhalb der normalen Grenzen ſelbſt variieren. Die Kulturvölker der Gegenwart weiſen gewiſſe gemeinſame Grundzüge der ſittlichen Anſchauungen auf neben mancherlei Verſchiedenheiten im einzelnen [1]).

Dieſer Sachverhalt wird noch deutlicher, wenn wir ein anderes Gebiet zur Vergleichung beiziehen, in welchem dieſelbe Verſchiedenheit herrſcht, ohne daß deshalb jene empiriſtiſche Schlußfolgerung für notwendig erachtet wird, das Gebiet des intellektuellen Lebens. Die Verſchiedenheit der theoretiſchen Anſchauungen und Denkrichtungen bei verſchiedenen Völkern und zu verſchiedenen Zeiten iſt kaum geringer als die Verſchiedenheit der Gewiſſensausſagen [2]). Wenn aus der letzteren die Unmöglichkeit eines allgemeingiltigen Sittengeſetzes oder einer gemeinſamen Gewiſſensanlage gefolgert wird, ſo müßte ebenſo auf die Unmöglichkeit allgemeingiltiger Denkgeſetze oder einer menſchlichen Gattungsanlage für das Denken geſchloſſen werden. Wenn z. B. Th. Achelis [3]) durch Zeugniſſe der vergleichenden Völkerkunde über den „vollſtändig variablen, ja kontradik-

1) Dabei darf das „Normale“ nicht mit dem „Idealen“ verwechſelt werden. Das Gewiſſen des gegenwärtigen Kulturmenſchen verhält ſich zu einem „idealen Gewiſſen“ etwa wie die Geſtalt eines normal gebauten Menſchen der Gegenwart zu den Idealbildern der griechiſchen Plaſtik. So groß ferner auch die Unterſchiede innerhalb des menſchlichen Gattungstypus ſind, die Unterſcheidung des normal gebauten Menſchen vom Krüppel gilt doch als ſicher, ſo auch die Unterſcheidung des „verkehrten“ Gewiſſens und des normalen.

2) Vgl. auch Wundt, „Ethik“, 1886, S. 32.

3) Th. Achelis, Die philoſophiſche Bedeutung der Ethnologie. „Vierteljahrsſchr. f. wiſſ. Philoſ.“ 1893, S. 305 ff.

toriſchen Inhalt des ſogenannten Sittengeſetzes" die „völlige Relativität unſerer ſittlichen Vorſtellungen" zu beweiſen ſucht, ſo hätte er genau auf dieſelbe Weiſe die völlige Relativität ſämtlicher Ergebniſſe unſeres Denkens (alſo auch ſeiner eigenen Ergebniſſe) durch Thatſachen der Ethnologie nachweiſen zu können. Dieſe Folgerung zu ziehen fällt aber niemand ein. Es zweifelt — abgeſehen von dem ſich ſelbſt widerlegenden Skeptiker — niemand daran, daß es nur Eine Wahrheit und nur Ein richtiges Denken giebt, das ſeine Wurzel in einer urſprünglichen Anlage des Menſchen haben muß. Niemand wird zum Zweck einer Erforſchung der Denkgeſetze, wie dies Reé für die Frage nach der Entſtehung des Gewiſſens empfiehlt, bei den Menſchenfreſſern die Antwort darauf ſuchen, ob ſie „von Ewigkeit her oder hiſtoriſch geworden ſind" [1]. Es wird hier als ſelbſtverſtändlich vorausgeſetzt, daß die auf einer menſchlichen Gattungsanlage beruhende theoretiſche Erkenntnis, um zur Allgemeingiltigkeit zu gelangen, durch die Irrtümer einer Entwickelung hindurchgehen muß, und daß deshalb erſt eine beſtimmte höhere Entwicklungsſtufe den Maßſtab ihrer Beurteilung bilden kann. Es kann nicht genug betont werden, daß auch die Erforſchung des ſittlichen Lebens, die Unterſuchung des Gewiſſens, deſſen Entſtehung unter denſelben Bedingungen ſteht, ebendasſelbe Verfahren für ſich in Anſpruch nehmen kann, daß alſo die Verſchiedenheit der Entwicklungsſtufen und das Vorkommen entgegengeſetzter Gewiſſensausſagen ebenſo wenig die Allgemeingiltigkei derſelben oder das Vorhandenſein einer Gewiſſensanlage ausſchließt.

So fiele alſo der Haupteinwand des Empirismus gegen die Annahme einer Gewiſſensanlage dahin und die poſitiven, für das Vorhandenſein einer ſolchen ſprechenden Gründe treten in ihr volles Recht.

Es fehlt daher auch nicht an Strömungen, welche, obwohl der empiriſtiſchen Grundrichtung der Neuzeit entſprungen, doch einem beſchränkten Nativismus entgegenkommen. So erhält derſelbe zunächſt Unterſtützung von einer Seite, von der es auf den

1) Reé a. a. O., S. 14.

erſten Blick am wenigſten zu erwarten wäre, von der durch Darwin begründeten Entwicklungstheorie. Eines der Hauptprinzipien des Darwinismus, das der Vererbung, weiſt dem Anlagebegriff geradezu eine zentrale Stelle an. Das erſte Element des „moraliſchen Gefühls“, das er in der Hauptſache mit dem Gewiſſen identifiziert [1]), ſind nach Darwin die Inſtinkte, die dem Menſchen wie den Tieren angeboren ſind. Noch deutlicher tritt dieſer nativiſtiſche Grundzug des Darwinismus im Syſtem Herbert Spencers hervor, das in großartiger Folgerichtigkeit die Entwicklungstheorie auf das ganze Gebiet des Geiſteslebens anwendet. Die moraliſchen Anſchauungen und Gefühle des Kulturmenſchen der Gegenwart beruhen durchaus auf Anlagen, ſie ſind etwas Angeborenes. Sie haben ſich vermittels der Anlagen des Nervenſyſtems von unſeren Vorfahren auf uns vererbt.

Aber wie ſind dieſe Anlagen ſelbſt entſtanden? Hier tritt der Empirismus wieder in ſein Recht und zwar in der Form des Evolutionismus. Die moraliſchen Gefühle haben ſich im Laufe der Entwicklung des Menſchengeſchlechts aus den Erfahrungen entwickelt, welche mit der Nützlichkeit oder Schädlichkeit gewiſſer Handlungen gemacht wurden. Dazu kamen ſittliche, religiöſe und ſoziale Strafen, in welchen die äußeren Folgen der Handlungen gleichſam eine geiſtige Wiedergabe fanden [2]). Das Nervenſyſtem der Individuen paßte ſich dieſer Entwicklung an; und ſo erſcheinen auf einer ſpäteren Entwicklungsſtufe die moraliſchen Anlagen als phyſiſche Dispoſitionen. Wir ſehen, die empiriſtiſch-utilitariſtiſche Erklärung des Gewiſſens iſt hier in die Entwicklung der Gattung verlegt, während für das individuelle Gewiſſen der höheren Kulturſtufe eine durchaus nativiſtiſche Grundanſchauung zur Geltung kommt. Es verbinden ſich in dieſem Evolutionismus individueller Nativismus mit generellem Empirismus.

Was nun die utilitariſtiſche Seite dieſer Erklärung des Ge-

1) Vgl. die ausführliche Darſtellung der Gewiſſenslehre Darwins in „W. u. E. d. G.“ S. 149—155.

2) Das Nähere über H. Spencer ſ. „W. u. E. d. G.“ S. 226—236.

wiſſens ſeitens der Entwicklungstheorie betrifft, wie ſie unvollkommener auch ſchon in Darwins Ableitung des Gewiſſens aus einer Verletzung der ſozialen Inſtinkte ſich findet, ſo ſprechen auch gegen ſie, obwohl H. Spencer ſeinen „rationalen Utilitarismus" dem „empiriſchen Utilitarismus" gegenüberſtellt, die bereits geltend gemachten Gründe. Jene Erfahrungen über die Nützlichkeit oder Schädlichkeit gewiſſer Handlungen ſind auch auf höherer Kulturſtufe nicht etwa ganz in das moraliſche Bewußtſein übergegangen, ſondern ſie beſtehen noch neben demſelben, kündigen ſich aber dem Bewußtſein ſo deutlich als etwas von den moraliſchen Gefühlen völlig Verſchiedenes an, daß die Entſtehung der einen aus den anderen als höchſt unwahrſcheinlich erſcheinen muß.

Außerdem müſſen wir den Verſuch ablehnen, welchen die Entwicklungstheorie macht, die Entſtehung des Gewiſſens in die Tierwelt hinein zu verfolgen. Darwin ſucht zwar in dem moraliſchen Gefühl oder Gewiſſen geradezu den „bedeutungsvollſten Unterſchied zwiſchen dem Menſchen und den niederen Tieren", aber ſieht darin doch nur einen Unterſchied des Grades und nicht der Art. Der Hauptunterſchied beſteht nur darin, daß der Menſch vermöge ſeiner höheren intellektuellen Fähigkeiten die Eindrücke früher Handlungen zu den gegenwärtigen ſozialen Inſtinkten in Beziehung bringen, z. B. die Eindrücke befriedigter Rache oder auf Koſten anderer Menſchen vermiedener Gefahr mit dem faſt ſtets gegenwärtigen Inſtinkte der Sympathie und mit ſeiner früheren Kenntnis von dem, was andere für preiswürdig und tadelnswert halten, vergleichen kann. Könnte auch das Tier den vergangenen Antrieb mit dem beſtändig gegenwärtigen ſozialen Inſtinkt vergleichen, ſo hätte es ein Gewiſſen. „Wenn ein Vorſtehhund im ſtande wäre, über ſein früheres Betragen Betrachtungen anzuſtellen, ſo würde er ſich ſagen: ich hätte jenen Haſen ſtellen ſollen (wie wir in der That von ihm ſagen) und nicht der vorübergehenden Verſuchung ihm nachzuſetzen und ihn zu jagen nachgeben ſollen [1])". Eine Weiterbildung dieſer Anſchauungen auf der

1) Darwin, Über die Abſtammung des Menſchen, überſ. v. Carus. 2. Aufl., 1883, S. 585.

Grundlage der gegenwärtigen Wiſſenſchaft findet ſich beſonders bei dem engliſchen Naturforſcher G. J. **Romanes**, der neuerdings durch ſein Bekenntnis zum Glauben an Gott bekannt geworden iſt. Nach Romanes iſt es von vornherein unwahrſcheinlich, daß von dem einheitlichen Fortſchritt der organiſchen und geiſtigen Entwickelung, der nach der Anſicht aller bedeutenderen Naturforſcher durch das ganze Gebiet des Lebens und des Geiſtes hindurchgeht, allein der menſchliche Geiſt ausgenommen ſein ſoll. In der That laſſe ſich der Nachweis führen, daß der menſchliche Geiſt ſeinen Urſprung von dem Geiſt, dem wir bei den niederen Tieren begegnen, herleitet und daß die Gattungen der Lebeweſen eine Stufenleiter darſtellen, die ſich in der Entwickelung des menſchlichen Individuums wiederholt. So finden wir auf der von Romanes entworfenen Tabelle der Entwickelungsſtufen, welche neben die verſchiedenen Altersſtufen des Kindes die entſprechende Tiergattung und die bei beiden ſich findenden Elemente des Geiſteslebens ſtellt, als 28. Nummer folgenden Eintrag: Altersſtufe des Menſchen: 15 Monate; Tiergattung, deren pſychologiſche Stufe derſelben entſpricht: Anthropoide Affen und Hund; Erzeugniſſe der individuellen Entwickelung: **Unbeſtimmte Moralität**[1]).

Aber nicht bloß dieſe kühne Einzelanwendung des „biogenetiſchen Grundgeſetzes" Häckels, wonach die Entwickelung der Gattung in der Entwickelung des Individuums ſich wiederholt, ſondern die Ableitung des menſchlichen Geiſteslebens aus Vorſtufen in der Tierwelt überhaupt kann für die Erklärung des Gewiſſens — mindeſtens vorläufig — nicht in Betracht kommen. Zu deutlich heben ſich die Erſcheinungen des Gewiſſens als etwas ſpezifiſch Andersartiges von jenen elementaren Bewußtſeinsregungen ab, die z. B. Darwin als Folge einer Verletzung der ſozialen Inſtinkte konſtruieren will. Und zu unſicher iſt die Rückverfolgung der Entwickelung des menſchlichen Geiſteslebens in eine vorgeſchichtliche Zeit und die Anwendung der Descendenztheorie auf das Geiſtesleben überhaupt, als daß auf dieſem Wege eine auch nur einiger-

1) Die weitere Entwickelung des moraliſchen Bewußtſeins ſoll ein zweiter, noch nicht erſchienener Band behandeln.

maßen befriedigende Erklärung des Gewiſſens erreicht werden könnte. Wir müſſen uns, um ſicheren Boden unter den Füßen zu haben, auf die geſchichtliche Zeit beſchränken. Innerhalb dieſes Zeitraums kann dann allerdings die Frage entſtehen, ob nicht auch auf die Gewiſſensanlage ſelbſt der Entwickelungsbegriff anzuwenden iſt. Dieſe Frage wird im letzten Abſchnitt zur Sprache kommen.

Für jetzt ſei noch auf die eigenartige Beziehung hingewieſen, welche zwiſchen der Annahme einer Gewiſſensanlage und einem Begriffe beſteht, der nicht bloß zu den Hauptprinzipien der Entwickelungstheorie zählt, ſondern auch ein beſonders beliebtes Thema für die Wiſſenſchaft und Litteratur der Gegenwart bildet, dem Begriffe der Vererbung. Da Vererbung nichts anderes iſt als Übertragung der Anlagen von einer Generation auf die andere, ſo wird eben damit, daß der Vererbung ein großer Einfluß zugeſtanden wird, auch die Bedeutung der Anlagen erhöht. Beſonders hat ſich die Dichtung dieſes Gegenſtandes bemächtigt. Es ſei nur an Ibſens Dramen und Zolas großen Romancyklus „Les Rougon-Macquart“ erinnert. Ja ſelbſt in einem ſo durch und durch geſunden Kunſtwerk, wie Freytags „Ahnen“, läßt der realiſtiſche Scharfblick des Dichters gewiſſe Grundzüge eines Familientypus nach Jahrhunderten als Anlage wieder erſcheinen. Den Hauptbeſtandteil dieſer Anlagen bilden ſtets ſittliche Eigenſchaften.

Von wiſſenſchaftlicher Seite hat der Anlage- und Vererbungsbegriff eine extreme Vertretung gefunden durch Lombroſo [1]), deſſen „geborener Verbrecher“ eine beſondere anthropologiſche Spezies mit beſtimmten Merkmalen, hauptſächlich der Schädelform, darſtellt. Damit hat er gleichſam den Begriff der ſittlichen Anlage nach der negativen Seite auf die Spitze getrieben. Denn ſein „delinquente nato“ kann gar nicht anders als Verbrechen begehen. Sein ganzes Thun iſt durch die Anlage vorherbeſtimmt. Die damit ebenfalls gegebene „Verkehrung“ der Gewiſſensanlage macht es ihm unmöglich, das Verbrechen als ſolches zu erkennen.

1) C. Lombroſo, Der Verbrecher in anthropologiſcher, ärztlicher und juriſtiſcher Beziehung, deutſch von Fränkel, Hamburg.

Die hieraus für die Strafrechtspflege ſich ergebenden Folgerungen werden bereits von einer an Lombroſo ſich anſchließenden, in Deutſchland hauptſächlich durch Kurella [1]) vertretenen kriminal-anthropologiſchen Schule gezogen. Dies geſchieht, obwohl ſeine Theorie von verſchiedenen anerkannten Forſchern mit Erfolg beſtritten, von manchen überhaupt nicht ernſt genommen wird. So hat A. Baer [2]) Lombroſos Verbrecherſchädel auch bei den ehrlichſten Menſchen gefunden. Nach Bentivegni [3]) ſind ſeine Verbrechermerkmale nicht Zeichen ſittlicher Degeneration, ſondern anderer Eigenſchaften, z. B. eines ſtark entwickelten Wahrnehmungsvermögens. Ebenſo fand A. Koch [4]), der von 205 Schädeln ohne Kenntnis der Perſonen 40 ausſchied, die beſonders ſtark ausgeſprochene Merkmale im Sinne Lombroſos an ſich trugen, daß nur 5 Perſonen angehörten, die als verbrecheriſche Naturen zu bezeichnen waren. Andererſeits hat die Pſychiatrie den Begriff des „moraliſchen Irreſeins" (moral insanity) eingeführt, wobei jedoch noch keine Einigkeit über die Frage erzielt iſt, ob dieſe Form angeborener Geiſteskrankheit nur in Verbindung mit anderen auftritt [5]), oder ob ſie auch iſoliert vorkommt, ſo daß die krankhafte Anlage ausſchließlich nur eine Schädigung der moraliſchen Leiſtungen des Individuums zur Folge hätte.

Wäre die letztere Annahme richtig, ſo wäre dies auch für die Frage nach der Gewiſſensanlage von Bedeutung. Tritt das „moraliſche Irreſein" unabhängig von anderen Geiſteskrankheiten auf, ſo müßte ihm auch ein beſonderer Bezirk innerhalb der Geſamtanlage des Individuums angewieſen werden. Ebenſo müßte dann auch das normale ſittliche Bewußtſein auf eine beſondere Anlage zurückgeführt werden.

---

1) H. Kurella, Naturgeſchichte des Verbrechers, Stuttgart 1893.

2) Dr. A. Baer, Der Verbrecher in anthropologiſcher Beziehung, Leipzig 1894, Thieme.

3) A. v. Bentivegni, Anthropologiſche Formeln für das Verbrechertum. Schriften der Geſellſch. f. pſychol. Forſchung, Heft 6.

4) Dr. J. L. A. Koch, Die Frage nach dem geborenen Verbrecher, Ravensburg 1894.

5) So z. B. Koch, Leitfaden der Pſychiatrie. 2. Aufl. 1889, S. 111.

Wie dem auch ſei: alle dieſe Vererbungstheorieen, wenn ſie auch im einzelnen manches Anfechtbare enthalten mögen, knüpfen doch an ſo viel thatſächliches Material [1]) an, daß ſie die große Bedeutung beſtätigen, welche die Anlagen für das menſchliche Geiſtesleben haben. Der große Einfluß, der hier den individuellen Anlagen zugeſtanden wird, läßt ſich ebenſo auf die Gattungsanlagen übertragen. Es iſt merkwürdig, zu beobachten, wie gerade diejenigen, welche den Einfluß der Anlage und Vererbung auf das Individuum ſtark betonen, oft geneigt ſind, die Gattungsanlagen auf ein Mindeſtmaß zu reduzieren und ſie, wie z. B. die Gewiſſensanlage, wo möglich empiriſch zu erklären.

Unſere bisherigen Ausführungen haben gezeigt, daß dieſe Verſuche nicht gelungen ſind und nicht gelingen können, weil die eigenartige Erſcheinung des Gewiſſens der Ableitung aus anderen Faktoren widerſtrebt, daß alſo für das Gewiſſen eine beſondere Anlage anzunehmen iſt.

2.

Welcher Art iſt aber dieſe Gewiſſensanlage? Daß es eine ſolche giebt, wird erſt gegen jeden Zweifel ſicher geſtellt ſein, wenn auch das Wie derſelben einigermaßen feſtgeſtellt iſt. Außerdem kann eine ethiſch bedeutſame Hauptfrage, nämlich die Frage: in welchem Maße die Anlage die künftige Entwickelung vorausbeſtimmt, nur unter dieſer Vorausſetzung beantwortet werden.

Die alte Annahme der „angeborenen Ideen“, wie ſie von Locke bekämpft wird und von Zeit zu Zeit immer wieder, nicht bloß in der populären Darſtellung, ſondern auch in der wiſſenſchaftlichen Erörterung auftaucht, ſollte ernſtlich nicht mehr in Betracht gezogen werden. Sie widerſpricht zu ſehr jeder tiefer eindringenden pſychologiſchen Erkenntnis. Einzelne Vorſtellungen, moraliſche Anſchauungen, ſittliche Urteile können nicht angeboren ſein. Es iſt keine Form denkbar, wie ſie im Gehirn oder in der Seele, wie

1) Vgl. das umfaſſende, vorzüglich orientierende Werk von Th. Ribot, Die Erblichkeit, deutſch von Hotzen, Leipzig 1876.

man es auch faſſen mag, von einem Individuum auf das andere vererbt werden könnten. Auch zeigt die Erfahrung nirgends diejenige vollſtändige Gleichheit dieſer Vorſtellungen, Anſchauungen, Urteile, die ſich ergeben müßte, wenn ſie als einzelne ihrem Inhalte nach angeboren wären.

Es liegt dabei auch eine Verkennung des Weſens der Anlage ſelbſt zu Grunde. Zum Begriff derſelben gehört nicht etwa, daß wir die Erſcheinungen, die wir empiriſch nicht erklären können, z. B. die Erſcheinungen des Gewiſſens, gleichſam en miniature an den Anfang des individuellen Daſeins verlegen. Dies trifft nicht einmal für die Keimanlage der Organismen zu, nach deren Analogie gewöhnlich der Anlagebegriff gedacht wird. Der Pflanzenkeim iſt nicht eine Miniaturdarſtellung der Pflanze ſelbſt [1]). Es iſt nur der Inbegriff der Vorausſetzungen, die gemacht werden müſſen, um das Werden der Pflanze zu erklären. Die Geſtalt des Keimes kann eine durchaus andere ſein, als die der entwickelten Pflanze. Ebenſo muß die Gewiſſensanlage nicht ſelbſt etwas den Gewiſſenserſcheinungen Ähnliches, nicht ſelbſt eine Gruppe von Gefühlen, Vorſtellungen, Wollungen ſein; ſondern ſie iſt nur der Inbegriff der Vorausſetzungen, die wir machen müſſen, um die Erſcheinungen des Gewiſſens zu erklären. Sie enthält daher für ſich betrachtet keineswegs den Inhalt der Gewiſſensäußerungen, ſondern ſie iſt nur die richtunggebende Grundlage, auf welcher dieſer ſich entwickelt.

In betreff der Daſeinsweiſe dieſer Anlage laſſen ſich jedoch bei dem gegenwärtigen Stande der Wiſſenſchaft nur einige Grundzüge angeben. Zunächſt muß feſtgeſtellt werden, daß die Gewiſſensanlage eine g e i ſt i g e A n l a g e iſt. Sie iſt als Fähigkeit, geiſtige Erſcheinungen hervorzubringen, gedacht und gehört darum der geiſtigen Seite des menſchlichen Organismus an.

Man hat die Möglichkeit geiſtiger Anlagen überhaupt beſtritten und den Verſuch gemacht, ſämtliche geiſtige Anlagen auf körperliche zurückzuführen. Auch die Gewiſſensanlage wäre dann ausſchließlich in der körperlichen Organiſation zu ſuchen. So führt

1) Näheres hierüber ſ. „W. u. E. d. G.“ S. 239 ff.

Herbart die „natürlichen Anlagen“ auf die phyſiologiſche Beſchaffenheit des Organismus zurück. Das Fundament aller Anlage iſt ihm die körperliche Geſundheit. Im beſonderen bezeichnet er die Tugend als ein Ganzes verſchiedener Beſtandteile, „die zum Teil gelehrt, zum Teil geübt werden, zum Teil vor aller Lehre und Übung voraus unter Begünſtigung einer glücklichen Organiſation im Menſchen entſtehen müſſen“ [1]). Ausführlicher verbreitet ſich über dieſe Anſchauung Th. Ribot in ſeinem alle Fragen dieſer Art gründlich behandelnden Buche über die Erblichkeit [2]). Nach Ribot kann von einer rein ſeeliſchen Vererbung, alſo auch von einer rein ſeeliſchen Anlage nicht die Rede ſein. Die ſeeliſche Vererbung beruht durchaus auf der leiblichen. Nur durch die Nervenanlagen der Eltern werden die geiſtigen Anlagen auf die Kinder übertragen. Damit iſt aber, obwohl Ribot dieſe Folgerung nicht zugeben will, dem geiſtigen Leben ſeine ſelbſtändige Bedeutung überhaupt genommen. Es wird gleichſam zu einem Anhängſel des Körpers gemacht. Soll die Seele ihre ſämtlichen Anlagen erſt durch die körperliche Organiſation erhalten, ſo verdankt ſie dieſer auch ihre geſamte Exiſtenz. Man kann ſich nicht eine irgendwie entſtandene, unbeſtimmt allgemeine Seele denken, die erſt durch die körperliche Anlage mit beſtimmten Fähigkeiten ausgeſtattet würde; die Seele hat ihr Daſein nur in der Geſamtheit dieſer Fähigkeiten. Entſtehen dieſe aus der körperlichen Anlage, dann auch die Seele ſelbſt.

Wollen wir alſo nicht in materialiſtiſcher Weiſe die Selbſtändigkeit des geiſtigen Lebens überhaupt leugnen, ſo bleibt uns nichts anderes übrig, als die Möglichkeit ſelbſtändiger geiſtiger Anlagen anzuerkennen. Vermögen wir ſie uns auch nicht anſchaulich vorzuſtellen, ſo teilen ſie dieſe Eigentümlichkeit mit anderen Erſcheinungen des Geiſteslebens, wie z. B. den verſchwindenden und wieder auftauchenden Vorſtellungen, von deren Daſeinsweiſe

---

1) Herbart, Sämtl. Werke, herausg. von Hartenſtein 1850—52. V, 92. 263. X, 132. 134. Vgl. „W. u. E. d. G.“ S. 114 ff.

2) a. a. O. S. 294 ff. Vgl. darüber meinen Aufſatz „Über individuelle und Gattungsanlagen“, Zeitſchr. f. päd. Pſych. 1899, S. 241 ff.

unter der Schwelle des Bewußtſeins wir uns kein Bild machen können.

Wir werden alſo auch unter der Gewiſſensanlage eine rein geiſtige Anlage zu verſtehen haben, die zweifellos mit Nervenanlagen zuſammenhängt, jedoch ohne aus dieſen entſtanden zu ſein.

Wie iſt nun dieſe geiſtige Anlage des Gewiſſens näher zu beſtimmen? Das Beſtreben, die Verſchiedenartigkeit des Gewiſſensinhalts mit dem Vorhandenſein einer Anlage zu vereinigen, hat vielfach dazu geführt, daß man die Anlage ausſchließlich auf die Form des Gewiſſens bezog. Der Inhalt des Gewiſſens wäre dann das Wechſelnde und Zufällige, die Form desſelben das Angeborene, überall Gleiche. Dieſe Anſicht wird neben anderen neueſtens von Max Wentſcher [1]) vertreten. Er ſieht das Weſentliche des individuellen Gewiſſensvorgangs in einer Vergleichung der Handlung, reſp. unſeres Verhaltens mit einer Pflichtvorſtellung. Das gute Gewiſſen iſt das Gefühl der Beruhigung, mit dem uns vorſchwebenden Pflichtbegriff in unſerem Verhalten zuſammengeſtimmt zu haben, das böſe Gewiſſen das Gefühl der Unruhe und Unbefriedigtheit infolge des Widerſpruchs unſerer Handlung gegen die uns gegenwärtige Pflichtvorſtellung. Dieſe Pflichtvorſtellungen ſelbſt aber ſind inhaltlich verſchieden und ihr Inhalt gehört nicht zu der bei allen Individuen anzutreffenden charakteriſtiſchen Eigenart des menſchlichen Weſens überhaupt. Zu dieſer gehört vielmehr nur die rein formale Forderung, mit dem, was einem nun einmal, gleichviel woher, als Pflicht vorſchwebt, auch in ſeinem Handeln zuſammenzuſtimmen. Was Pflicht iſt, das wird durch die geſchichtliche Entwickelung und die wechſelnden Verhältniſſe in verſchiedener Weiſe beſtimmt.

Ähnlich ſpricht ſich Seeberg [2]) in Beziehung auf das religiösbeſtimmte Gewiſſen aus: „Es iſt falſch, zu ſagen: unſer Gewiſſen iſt das Produkt unſerer Erziehung und Umgebung. Das Gewiſſen

---

1) Archiv für ſyſtemat. Philoſophie, herausg. v. Natorp, 1899, 215 ff.

2) R. Seeberg, Gewiſſen und Gewiſſensbildung, Erlangen 1896, S. 23 f.

iſt von Gott unſerer Natur eingeſtiftet, es gehört zu unſerer Natur, Gott hat es uns gegeben. Aber es iſt ebenſo verkehrt zu ſagen: alle Äußerungen des Gewiſſens empfangen ihren beſonderen Inhalt direkt von Gott. Daß ich Gutes und Böſes an mir unterſcheiden muß, das geht freilich direkt auf Gott zurück, aber was ich gut oder böſe an mir nenne, das lehrt mich mein religiöſer Glaube, meine ſittlichen Anſchauungen, wie ſie mir geworden ſind und wie ich ſie mir erworben habe“. Seeberg macht ſich ſelbſt den Einwand: dann wäre das Gewiſſen etwas Leeres, ein Vacuum, ein „blinder“ Begriff „ohne Anſchauung“ — mit Kant zu ſprechen — und ſucht dieſem Einwurf zu begegnen durch den Hinweis, daß ſchon dem Kinde, wenn auch in den verſchwommenſten Umriſſen oder auch in der verkehrteſten Weiſe mitgeteilt werde, was gut oder böſe iſt. „Oder wollte man das erſte Menſchenpaar zum Erweis jenes Vacuums citieren? Aber iſt denn der erſte Menſch nicht „gut“, d. h. mit einer beſtimmten ſittlichen Richtung erſchaffen? Dann iſt aber auch das Gewiſſensurteil von urher nicht „leer“ geweſen, ſondern hat die Religion der Erſtgeſchaffenen — wie immer ſie beſchaffen war — zum Inhalt gehabt.“

Sehen wir auch von der in letzterem Satze liegenden Unklarheit ab, ſo bleibt doch die Grundannahme beſtehen, daß als Naturanlage ausſchließlich die formale Fähigkeit, Gutes und Böſes zu unterſcheiden gelten ſoll. Aber gerade dieſe letztere Annahme iſt pſychologiſch durchaus unhaltbar, ob ſie nun in der letztgenannten Form oder in der Form einer Übereinſtimmung des Handelns mit der Pflichtvorſtellung auftritt. Inhalt und Form laſſen ſich weder beim Gewiſſen noch bei anderen geiſtigen Vorgängen, weder bei den pſychiſchen Erſcheinungen ſelbſt noch bei den ihnen zu Grunde liegenden Anlagen voneinander trennen. Schon die durch die Empfindung vermittelte einfachſte Erkenntnis entſtammt nicht etwa ihrem ganzen Inhalt nach der Außenwelt, ihrer Form nach der Seele, ſondern der Inhalt ſelbſt iſt durch die Art der angeborenen Fähigkeit zu empfinden beſtimmt. So giebt es auch keine bloße Möglichkeit der Gewiſſensanlage, die in beliebiger Richtung zur Wirklichkeit werden könnte, keine angeborene

bloße Form des Gewiſſens, die mit beliebigem Inhalt gefüllt werden könnte, ſondern die Gewiſſensanlage beſtimmt, wenn überhaupt vorhanden, irgendwie auch ſchon den Gewiſſensinhalt, wenn auch vielleicht für die nähere Beſtimmung desſelben ein weiter Spielraum gelaſſen iſt. Die angeborene Fähigkeit, an die Vorſtellung gewiſſer Handlungen ethiſche Gefühle zu knüpfen, in welchen wir das Weſentliche der Gewiſſenserſcheinung geſehen haben, iſt als gänzlich unbeſtimmt undenkbar; ſie muß immer Beſtimmtheiten einſchließen, vermöge welcher die ethiſchen Gefühle ſich gerade an dieſe Gruppe von Handlungen und an keine anderen knüpfen.

Wir werden alſo eine Näherbeſtimmung der Gewiſſensanlage auf anderem Wege ſuchen müſſen. Wir werden dabei auf den Thatbeſtand, auf das Weſen der Gewiſſenserſcheinungen ſelbſt zurückgehen müſſen, zu deren Erklärung ſie dient. Unſere Unterſuchung des Gewiſſens als einer Thatſache des geiſtigen Lebens hat ergeben [1]), daß die Äußerungen des Gewiſſens, die wie alle geiſtigen Vorgänge innerhalb der bekannten Gebiete des Vorſtellens, Fühlens und Wollens verlaufen, an die Vorſtellungen von Handlungen anknüpfen. Als Kern der ganzen Erſcheinung ergeben ſich Gefühle beſonderer Art, ethiſche Gefühle mit der durch die Beziehung auf das Ich gegebenen Verſchärfung und eigentümlichen Betonung, die wir „Gewiſſensgefühle" nannten. Das Urteil in der durch den Begriff gegebenen ausgeprägten Form ſchien uns kein weſentlicher Beſtandteil des Gewiſſens zu ſein. Dagegen finden wir im Gewiſſensgefühl ein meiſt aus vielen anderen Gefühlen zuſammengeſetztes und doch einheitliches „Totalgefühl", das etwa nach Analogie des körperlichen „Gemeingefühls" verſtanden werden kann [2]). Da diejenigen Handlungen die Billigung des Gewiſſens erfahren, welche auf das Wohl anderer — unmittelbar oder durch Förderung der Güter des Gemeinſchaftslebens — gerichtet ſind, ſo konnte das Gewiſſen auch das „ſoziale Gemein-

1) „Theol. Stud." 1900, S. 233 ff.

2) Vgl. die nähere pſychologiſche Begründung dieſer Theorie in meinem Aufſatz „Über Verallgemeinerung der Gefühle", Zeitſchr. f. Pſych. u. Phyſ. d. Sinnesorg. 1900.

gefühl" genannt werden, in welchem das individuelle Lebensgefühl des Ich ſich zum höheren Gefühl für das Leben des ſozialen Körpers erweitert, indem es den Wert der Handlungen für die Förderung oder Hemmung des menſchlichen Gemeinſchaftslebens anzeigt.

Jedenfalls gehört das Gewiſſen, — dies die für uns wichtigſte Seite dieſes Thatbeſtandes —, obwohl die einzelne Gewiſſensregung als etwas Einfaches erſcheint, zu denjenigen höheren geiſtigen Vorgängen des Geiſteslebens, in welchen eine große Anzahl einzelner Beſtandteile ſich zu einem einheitlichen Akt verbinden. Obwohl nun unſere Kenntnis des Weſens der menſchlichen Anlagen noch eine verhältnismäßig beſchränkte iſt, ſo läßt ſich doch mit einiger Wahrſcheinlichkeit vermuten, daß dieſe komplizierten Vorgänge der Seele nicht unmittelbar auf Anlagen zurückzuführen ſind. Wir werden z. B. nicht zweifeln, daß der normale Menſch mit einer Fähigkeit zum Denken geboren wird. Aber was unmittelbar als Anlage vorausgeſetzt werden muß, iſt die Fähigkeit zu elementareren Thätigkeiten, wie z. B. zum Empfinden der Farben und Töne, zum Fühlen des Angenehmen und Unangenehmen, zur Verbindung dieſer Elemente in der Wahrnehmung. Das Denken, in welchem ſich dieſe elementareren Vorgänge zu einheitlicher Wirkung zuſammenſchließen, könnte nur in ſekundärem Sinn als Anlage bezeichnet werden. Ähnlich verhält es ſich mit dem Gewiſſen. Auch wenn wir von denjenigen Gewiſſenserſcheinungen abſehen, bei welchen das Urteil nach ſittlichen Grundſätzen, die Überlegung eine gewiſſe Rolle ſpielt und durch welche der Begriff des Gewiſſens zu dem des ſittlichen Bewußtſeins erweitert wird, ſo ſchließen ſchon die Gewiſſensgefühle in ihrer Verbindung mit der Vorſtellung von Handlungen ſo viele Beſtandteile in ſich, daß auch ihre Anlage nicht eine primäre zu nennen iſt. Es verſchmelzen ſich mit ihnen teils ſolche Gefühle, für welche unmittelbar eine urſprüngliche Anlage vorausgeſetzt werden kann, wie die des Angenehmen und Unangenehmen, des Mitleids, der Mitfreude, der Kinderliebe, der Elternliebe, der Gattenliebe, teils ſolche, die ſelbſt komplizierter Natur ſind und darum ihrerſeits ſchon primäre Anlagen vorausſetzen, wie die intellektuellen, äſthetiſchen, religiöſen

Gefühle. Dieſer Umſtand führt ſo wenig auf die ausſchließlich empiriſche Erklärung des Gewiſſens zurück, als die Einſicht in die zuſammengeſetzten Vorgänge des Denkens die Überzeugung von einer angeborenen Fähigkeit dazu aufhebt. Die Kombination der in der Gewiſſenserſcheinung zuſammenwirkenden urſprünglichen Anlagen iſt eine derartige, daß eben eine Erſcheinung wie die des Gewiſſens daraus entſtehen muß. Daß dieſe Kombination ſelbſt als Anlage betrachtet werden muß, geht unter anderem auch daraus hervor, daß der Gewiſſensvorgang ſelbſt trotz dieſer verſchiedenartigen Faktoren, die in ihm zuſammenwirken, ein einheitlicher iſt. Dies iſt nur möglich, wenn das Geiſtesleben auf die Entſtehung desſelben hin angelegt iſt. Wir hätten demnach zwiſchen primären und ſekundären Anlagen zu unterſcheiden und die Gewiſſensanlage zu den ſekundären Anlagen zu rechnen.

Weitere Angaben über das Weſen dieſer Anlage ſind vorläufig noch nicht möglich. Wir haben es hier mit einem Hilfsbegriff zu thun, der zur Erklärung des Thatbeſtandes unentbehrlich iſt, der aber bei dem gegenwärtigen Stande der Wiſſenſchaft keine vollſtändige Zergliederung zuläßt.

3.

Wie aber entwickelt ſich nun dieſe Gewiſſensanlage? Wie wird aus der Anlage die Gewiſſenserſcheinung, die wir bei uns ſelbſt und anderen vorfinden?

Wir ſtellen auch dieſe Frage zunächſt in Beziehung auf das Individuum, das allein unſerer unmittelbaren Beobachtung zugänglich iſt. Wir fragen nach der Entwickelung des individuellen Gewiſſens. Sobald wir aber dieſe Frage zu beantworten ſuchen, werden wir weiter geführt auf die Frage nach der Entwickelung des Gewiſſens in der menſchlichen Gattung, denn die Gewiſſensentwickelung des Individuums ſteht überall unter dem Einfluß der ſittlichen Anſchauungen der Gemeinſchaft, welcher es angehört. Die ſittlichen Grundſätze, welche, meiſt in Verbindung mit der Religion und durch die Autorität des göttlichen Willens geheiligt, im Gemeinſchaftsleben gelten, werden ihm durch Erziehung und Unterricht eingeprägt. Sie treten dem Kind entgegen in der

Lebensweiſe der Familie, in der es aufwächſt und ſpäter in dem Maßſtab, nach welchem die öffentliche Meinung die Handlungen der Menſchen beurteilt.

Wir werden alſo ſofort weiter gewieſen auf die Frage: Wie ſind die ſittlichen Anſchauungen der menſchlichen Gemeinſchaft entſtanden? In manchen Ausführungen über die ſittliche Entwickelung des Individuums oder über die Entſtehung des Gewiſſens finden wir den Satz: Das Gewiſſen des Individuums iſt ein Produkt der menſchlichen Geſellſchaft; das ſittliche Bewußtſein des Einzelnen iſt ausſchließlich zu erklären aus der Überlieferung der ſittlichen Anſchauungen, die ihm durch ſeine Umgebung vermittelt wird. Häufig wird dieſe Anſchauung ſogar mit dem Anſpruch vorgetragen, daß damit die Entſtehung des Gewiſſens vollſtändig erklärt ſei. Dieſe Erklärung iſt aber ungenügend, nicht bloß deshalb, weil, wie wir geſehen haben, die Vorausſetzung einer Gewiſſensanlage unentbehrlich iſt, ſondern weil damit die Erklärung nur weiter zurückgeſchoben iſt. Es handelt ſich dann ſogleich weiter um die Frage, wie das Gewiſſen der Gemeinſchaft, die doch ſelbſt aus Individuen beſteht, entſtanden iſt. Die Annahme einer Anlage wird dadurch von neuem gefordert.

Wie aber entſtand, auf der Grundlage dieſer Gattungsanlage, das Gewiſſen in der menſchlichen Gemeinſchaft? Es kommt dabei nicht auf eine Erörterung über die ſittlichen Anſchauungen der einzelnen Völker an, ſondern auf eine Feſtſtellung der wichtigſten mitwirkenden Faktoren und ihrer Wirkungsweiſe.

Jede Anlage bedarf beſtimmter Reize, um ſich zu entwickeln. Wie die Keimanlage der Pflanze ohne Luft und Licht ſich nicht entfalten kann, ſo hat auch die Gewiſſensanlage ihre Lebensbedingungen, ohne deren Vorhandenſein ihre Entwickelung unmöglich oder verkehrt iſt. Beſteht das Weſen des Gewiſſens darin, daß ſich an die Vorſtellung gewiſſer Handlungen ethiſche Gefühle knüpfen, ſo müſſen vor allem dem Gewiſſen ſolche Handlungen dargeboten werden, an deren Beurteilung es ſich entfalten und üben kann. Die Handlungen, welche Gewiſſensregungen hervorrufen, beziehen ſich aber ſtets unmittelbar oder mittelbar auf die

ſozialen Beziehungen der Menſchen. Der Stoff, an welchem das Gewiſſen urteilen lernt, iſt das ſoziale Leben der Menſchen; genauer die Beziehungen des Ich zu anderen Menſchen innerhalb eines ſozialen Ganzen.

Das ſoziale Gemeingefühl kann ſich nur bilden, wo das ſoziale Leben bis zu einem gewiſſen Grade entwickelt iſt.

Zweitens ſetzt die Entwickelung des Gewiſſens eine gewiſſe Fähigkeit voraus, die einzelnen Fälle ſittlicher Beurteilung in Beziehung zu einander zu ſetzen und Regeln des Verhaltens daraus zu bilden. Eine gewiſſe Stufe der Intelligenz iſt darum unerläßlich. Zwar kann die einzelne Gewiſſensregung ſtattfinden, ohne jene Fähigkeit in Bewegung zu ſetzen. Aber die Geſamtentwickelung des Gewiſſens fordert, wie alle Entwickelung höherer Fähigkeiten des Menſchen, auch eine gewiſſe Entwickelung des intellektuellen Lebens. Nennen wir das ſoziale Leben den materialen Hauptfaktor der Gewiſſensentwickelung, ſo können wir die Intelligenz den formalen Faktor nennen. Da die Entwickelung der letzteren ihrerſeits wieder in hohem Maße von der Entfaltung des ſozialen Lebens abhängig iſt, ſo tritt der Einfluß des letzteren Faktors als der überwiegende hervor. Wo das Aufkommen geſelliger Ordnung erſchwert iſt, wie auf der Stufe des Jägerlebens, da verſagt das mißbilligende Urteil des Gewiſſens gegenüber der Grauſamkeit und Wildheit. Dem Griechen, für welchen der Sklave arbeitet, fehlt die Erkenntnis der ſittlichen Bedeutung des Berufes. Das höchſte ſittliche Ideal, das in Lehre und Perſönlichkeit Jeſu ſich darſtellt, findet ſich zuſammen mit dem höchſten Ideal ſittlichen Gemeinſchaftslebens im Reiche Gottes. Die durch die Technik der Neuzeit angebahnte Univerſalität des Völkerverkehrs fördert die Idee eines, über die Menſchheit ſich erſtreckenden ſozialen Ganzen, in deſſen Geſamtgebiet die Grundſätze wahrer Sittlichkeit herrſchen ſollen, und führt zum Ausgleich der aus Einſeitigkeiten des ſozialen Lebens entſprungenen Einſeitigkeiten des ſittlichen Urteils [1]). Die Entwickelung der Fähigkeit abſtrakten

1) Näheres über „Die Faktoren und Einflüſſe der generellen Gewiſſensentwickelung“ ſ. „W. u. E. d. G.“ S. 297 ff.

Denkens ermöglichte z. B. die ſcharfe Unterſcheidung zwiſchen dem Motiv und der Handlung ſelbſt.

Außer dieſen Hauptfaktoren wirken aber noch viele Einflüſſe auf das Gewiſſen ein, die ſeine Entwickelung modifizieren, wie die Geſtaltung der Pflanze neben ihren eigentlichen Lebensbedingungen durch viele andere Umſtände z. B. das Klima oft in erheblichem Maße beeinflußt wird. Es ſind teils unmittelbare, welche auf das Gewiſſen ſelbſt wirken, teils mittelbare, welche durch eine Veränderung der begleitenden Umſtände die Gewiſſensentwickelung modifizieren. Unter den erſteren ſind die hervorragendſten die der Sittlichkeit gleichgeordneten geiſtigen Mächte: Wiſſenſchaft, Kunſt, Sitte, Recht, Staat, Religion. In betreff des Einfluſſes der Wiſſenſchaft auf das ſittliche Bewußtſein ſei nur an die griechiſche Sophiſtik, an Kants praktiſche Philoſophie, an den Materialismus, an den Determinismus erinnert.

Für die Kunſt mögen die Auswüchſe des modernen Realismus, für den Staat der die ſittliche Selbſtändigkeit aufhebende Despotismus, für die Sitte das Duell als Beiſpiele dienen, wie die Gewiſſensentwickelung in ungünſtigem Sinne beeinflußt werden kann. Der alles andere überwiegende Einfluß der Religion zeigt ſich z. B. in der Geſchichte Iſraels in der Gleichſtellung des Sittengeſetzes mit dem Ceremonialgeſetz oder in der partikulariſtiſchen Beſchränkung der ſittlichen Vorſchrift auf ein Volk, in der Geſchichte des Chriſtentums: in der Überſchätzung der Rechtgläubigkeit gegenüber dem ſittlichen Leben oder in der Sanktionierung ſittlich verwerflicher Handlungen als Mittel für die Zwecke der Kirche, anderſeits in der durch nichts anderes in dieſer Weiſe bewirkten Vertiefung, Kräftigung und Läuterung des ſittlichen Lebens.

An Umſtänden, welche die Gewiſſensentwickelung der Völker mittelbar beeinfluſſen, ſeien erwähnt: Die Raſſen-, Volks- und Standesanlagen, das Klima, beſonders der ungünſtige Einfluß der klimatiſchen Extreme, die die Wechſelwirkung der Völker fördernde Verkehrsmöglichkeit, die Schädigung des ſittlichen Einfluſſes der Arbeit durch den Fabrikbetrieb und die damit verbundene Arbeitsteilung.

Das Gewiſſen des einzelnen Individuums ſteht naturgemäß unter denſelben Einflüſſen innerhalb des Volksganzen, dem es angehört. Doch verdient die Art und Weiſe wie die beiden Hauptfaktoren, die wir aufgeſtellt haben, auf das ſich entwickelnde Gewiſſen des Individuums wirken, noch beſondere Erwähnung. Der materiale Hauptfaktor des ſozialen Lebens findet ſeine erſte Darſtellung in der Familie. Die Beziehungen des Familienlebens bilden den erſten kleinen ſozialen Kreis, an welchem ſich das kindliche Gewiſſen übt. Der formale Hauptfaktor, die Pflege des intellektuellen Lebens, wird durch die Schule vermittelt, zu deren wichtigſten Aufgaben es gehört, das Kind zum Verſtändnis und zur ſittlichen Beurteilung der ſozialen Verhältniſſe, in welche es eintritt, zu befähigen.

Dazu kommt beim Individuum als maßgebender Faktor die Summe ſittlicher Anſchauungen, welche in der Geſellſchaft beſtehen und dem einzelnen durch die Autoritäten der Eltern, Erzieher, des Staates, der Kirche eingeprägt werden. Das Gewiſſen des einzelnen kann durch dieſen Druck des „öffentlichen Gewiſſens“ in falſche Bahnen geleitet werden. Trotzdem iſt es nicht richtig, daß das individuelle Gewiſſen ſeinen geſamten Inhalt der Gemeinſchaft verdankt. Dagegen ſpricht nicht bloß die ſchon beſprochene Unmöglichkeit, Form und Inhalt zu trennen und die Form des Gewiſſens der individuellen Anlage, den Inhalt der Überlieferung durch die Gemeinſchaft zuzuweiſen, ſondern auch die Entſchiedenheit, mit welcher gegebenen Falls das Gewiſſen des Individuums wie z. B. im Helden des Gewiſſens: Luther der Gemeinſchaft Trotz bietet. Außerdem iſt die Ähnlichkeit der Gewiſſensäußerungen bei den verſchiedenen Kulturvölkern doch ſo groß, daß ſie aus der bei jedem Volke wieder verſchiedenen geſchichtlichen Entwickelung des Gemeinſchaftslebens nicht entſtanden ſein kann, ſondern auf die trotz aller wechſelnden Bedingungen durchbrechende Gattungsanlage hinweiſt.

Gerade dieſer letztere Punkt bezeichnet aber eine Vorausſetzung, welche der näheren Erläuterung bedarf und auf ein weiteres wichtiges Problem führt. Wir haben bisher ſtillſchweigend angenommen, daß unter all’ den wechſelnden Bedingungen die Ge-

wiſſensanlage als Anlage der menſchlichen Gattung eine immer gleiche Grundlage für die Entwickelung des Gewiſſens darſtelle. Wie verhielte es ſich aber, wenn *dieſe Anlage ſelbſt der Entwickelung unterworfen wäre?* In der That ſtehen der Annahme ihrer Unveränderlichkeit ſchwere Bedenken entgegen.

Wir ſehen dabei ab von der Rückverfolgung der Gewiſſensanlage in das Tierreich, wie ſie in der ſchon berührten Gewiſſenslehre Darwins ſich findet, und beſchränken uns auf den geſchichtlich überſehbaren Abſchnitt der Menſchheitsgeſchichte.

Dieſer zeigt unleugbar das Bild eines Fortſchrittes der ſittlichen Erkenntnis — wenn auch nicht des ſittlichen Lebens — und damit des Gewiſſens. Auch von philoſophiſcher Seite wird die Wirklichkeit dieſes Fortſchrittes neueſtens wieder mit Entſchiedenheit vertreten [1]. Sollte dieſer fortſchreitenden Entwickelung eine immer gleiche Gewiſſensanlage gegenüberſtehen? Sollte der Kulturmenſch unſerer Zeit mit derſelben Gewiſſensanlage in die Wechſelwirkung mit einer hochentwickelten Kultur eintreten, wie der Naturmenſch in die primitiven Anfangszuſtände des ſozialen Lebens? Wäre es denkbar, daß dieſe elementare Anlage — ſich gleichbleibend durch Jahrhunderte — den Menſchen befähigen würde, ſich die Erzeugniſſe einer gewaltigen geiſtigen Arbeit, die Ergebniſſe einer jahrhundertelangen komplizierten ſittlichen Entwickelung anzueignen?

Eine unbefangene Betrachtung der Entwickelungsgeſchichte der Menſchheit und ihrer Bedingungen ſpricht durchaus gegen dieſe Annahme. Überall finden wir das Bild eines allmählichen Fortſchritts auf der Grundlage einer Weiterbildung der Anlagen. Es iſt merkwürdig, wie langſam vielfach dieſer Fortſchritt iſt, wie ſtufenweiſe Erfindung um Erfindung die Kultur bereichert, wie lange es dauert, bis der Menſch von der Steinzeit zur Benutzung der Metalle übergeht, bis der muſikaliſche Sinn für die reicheren Formen der

1) P. Barth (Die Frage des ſittlichen Fortſchritts der Menſchheit, „Vierteljahrsſchr. f. wiſſenſchaftl. Philoſ." 1899, S. 75—116) ſieht den Maßſtab dieſes Fortſchritts in der „Autonomie", der „Selbſtändigkeit des mündigen Menſchen", als dem „regulativen Ideal des ſittlichen Lebens". Auch das Gewiſſen entwickle ſich in der Richtung einer immer größeren Achtung dieſer ſittlichen Selbſtändigkeit.

Melodie und Harmonie empfänglich wird, bis das Denken die kompliziierteſten Probleme zu erfaſſen im Stande iſt. Handelte es ſich nur um Weiterbildung des überlieferten mit Hilfe einer ſtets ſich gleichbleibenden Fähigkeit der menſchlichen Gattung, und wäre dieſe menſchliche Gattungsanlage jederzeit der Verarbeitung des überlieferten Inhaltes gewachſen, ſo müßte ſich ein anderes Bild ergeben. Der Fortſchritt könnte kein ſo mühevoller und allmählicher ſein. Erfindungen und Fortſchritte, die uns, die wir mit derſelben Anlage ausgeſtattet wären, als ſelbſtverſtändlich erſcheinen, könnten nicht die Arbeit eines langen Zeitraums in Anſpruch nehmen. Wir finden dieſen Thatbeſtand nur begreiflich, wenn wir annehmen, daß die menſchliche Gattungsanlage ſelbſt Schritt für Schritt ſich vervollkommnen und den höheren Aufgaben anpaſſen mußte, und ſehen dieſe Annahme beſtätigt auch durch die Phyſiologie, welche uns für die körperliche Grundlage der Geiſtesanlagen, für die Entwickelung des menſchlichen Großhirns, dasſelbe vermuten läßt [1]).

Auch die Gewiſſensanlage muß an dieſem Geſetze des allmählichen Fortſchritts teilnehmen. Sie muß es ſchon um ihrer regen Verbindung mit dem geſamten höheren Geiſtesleben willen. Das ſoziale Leben, an welchem die Thätigkeit des Gewiſſens ſich entfaltet, ſchreitet zu einer immer größeren Vielſeitigkeit menſchlicher Beziehungen fort, deren Erfaſſung und Verſtändnis an die Intelligenz immer höhere Anforderungen ſtellt. Das Denken ſelbſt findet in der Bewältigung der Natur und in den Problemen des Geiſtes immer neue ſchwierige Aufgaben vor und bietet die Mittel zu einer ſtets ſichereren und klareren ſittlichen Erkenntnis dar. Unter dieſen Einflüſſen muß auch die Gewiſſensanlage eine fortſchreitende Verfeinerung erfahren. Weiſt das ſittliche Leben der Menſchheit keine weſentlichen Fortſchritte auf, ſo läge darin kein entſcheidender Gegengrund gegen dieſe Annahme, denn daß mit der Entwickelung der Gewiſſensanlage auch der Einfluß derſelben auf das Handeln verſtärkt wird, iſt in derſelben nicht enthalten.

---

1) S. „W. u. E. d. G.“ S. 287 ff.

Doch iſt auch der Fortſchritt des ſittlichen Lebens eine unerläßliche Vorausſetzung des religiöſen Glaubens auf dem Boden des Chriſtentums. Erſt damit ſchließen ſich unſere rein vom Thatbeſtand ausgehenden und unter Vermeidung jeder andersartigen Vorausſetzung dieſelben verarbeitenden Ausführungen zu einer auch das religiöſe Gemüt befriedigenden Geſamtanſchauung zuſammen. Das Reich Gottes, das wie ein Sauerteig die ganze Welt durchdringen ſoll, muß in ſtillwirkender Geiſteskraft das ſittliche Leben läutern und vertiefen, damit die ewigen Zwecke, welche Gott mit der Menſchheit hat, ihrer Verwirklichung entgegengeführt werden. Als Mittel zu dieſen Zwecken erſcheinen uns nun auch die menſchlichen Gattungsanlagen, vor allen die Gewiſſensanlage, die in fortſchreitender Anpaſſung an die fortſchreitende Menſchheitsgeſchichte zur Erfüllung der höchſten Aufgaben immer tauglicher werden ſollen.

Wir ſtehen hier an demjenigen Punkte, an welchem der Zuſammenſtoß der modernen Naturwiſſenſchaft mit dem religiöſen Glauben am heftigſten geweſen iſt. Wenn wir uns dafür entſchieden haben, dieſen Gegenſatz dadurch zu überwinden, daß wir den Entwickelungsbegriff ſelbſt in das religiöſe Weltbild aufnahmen und ſo das ſittliche Leben der Menſchheit von dem Grundgedanken des Evolutionismus aus zu verſtehen ſuchten, ſo bedarf dieſer Standpunkt noch einer kurzen Erörterung, um die Tragweite der hier vertretenen Gewiſſenstheorie und ihre Vereinbarkeit mit der chriſtlichen Weltanſchauung zu zeigen.

Manchen erſcheint der Gegenſatz zwiſchen Evolutionismus und chriſtlich-ſittlicher Auffaſſung der Menſchheitsgeſchichte unüberwindlich. So übt neueſtens Gaſton Frommel am Evolutionismus eine einſchneidende Kritik[1]). Unvereinbar mit demſelben erſcheint ihm beſonders das Sichgeltendmachen einer ſittlichen, perſönlichen, freien Überzeugung, die doch Pflicht jedes Chriſten ſei, aber für den Evolutioniſten neben der Gattungsüberzeugung nicht in Betracht komme, und die der chriſtlichen Weltanſchauung weſentlichen abſoluten

1) G. Frommel, Le danger moral de l'Evolutionisme religieuse. Lausanne 1898. Vgl. „Chriſtl. Welt“ 1900, S. 818 ff.

Gegenſätze von Gut und Böſe, Natur und Gnade, Gott und Welt, für welche in dem Relativismus der Entwickelungstheorie kein Raum mehr ſei.

Bedenken dieſer Art werden gegen eine entwickelungsgeſchichtliche Auffaſſung der Religion und des ſittlichen Lebens immer wieder auftauchen. Es kommt nur darauf an, unberechtigte Folgerungen der naturwiſſenſchaftlichen Entwickelungstheorie abzuweiſen und die entwickelungsgeſchichtliche Auffaſſung der Eigenart des Geiſteslebens anzupaſſen, um dieſe Bedenken zu beſeitigen. Dieſelben rühren im weſentlichen daher, daß die Erklärungsweiſe des Naturgeſchehens ohne weiteres auf die geiſtige Entwickelung übertragen und aus der kauſalen Erklärbarkeit der Menſchheitsgeſchichte über die Erfahrung hinaus Schlüſſe gezogen wurden, welche die Unhaltbarkeit unbedingt giltiger ſittlicher Grundſätze und jeglichen Gottesglaubens darthun ſollten.

Sehen wir hiervon ab und verwenden das Entwickelungsprinzip zur Erklärung des Gewiſſens, ſo weit es irgend dienlich iſt, aber unter ſtrenger Berückſichtigung der Grenzen dieſer Betrachtungsweiſe, ſo wird dadurch keineswegs das Recht der perſönlichen, ſittlichen Überzeugung oder des individuellen Gewiſſens, die abſolute Giltigkeit des Gegenſatzes zwiſchen Gut und Böſe, zwiſchen Gott und Welt angetaſtet [1]. Die ganze individuelle und generelle Entwickelung des Gewiſſens können wir nur verſtehen nach der Analogie unſeres eigenen Gewiſſens. Gilt für uns das ewige Recht der eigenen ſittlichen Überzeugung, der abſolute Gegenſatz von Gut und Böſe, ſo werden wir ſie auch in dieſer Entwickelungsgeſchichte finden — eben um ſie völlig zu verſtehen. Lebt in uns ſelbſt der Glaube an Gott, ſo iſt für uns die ganze Welt und darum auch jede Phaſe ihrer Entwickelung von ſeinem Schöpferwillen abhängig und das Gewiſſen als menſchliche Anlage wird ihm um nichts näher gebracht, ob wir es als unmittelbares Geſchenk Gottes an jeden Einzelnen oder als Ergebnis einer er-

1) Die Vereinbarkeit des Entwickelungsgedankens mit dem Chriſtentum unter gewiſſen Vorausſetzungen hat beſonders Reiſchles verdienſtvolle Schrift: „Chriſtentum und Entwickelungsgedanke“ 1898 (Hefte zur „Chriſtl. Welt“ Nr. 31) einleuchtend gemacht.

klärbaren Entwickelung betrachten. Da alſo religiös-ſittliche Bedenken nicht dagegen, die Thatſachen aber und ihre vorurteilsfreie Erforſchung dafür ſprechen, ſo wird es dabei bleiben müſſen, daß der Entwickelungsgedanke in umfaſſender Weiſe auch für die Erklärung des ſittlichen und religiöſen Lebens, insbeſondere für die Lehre vom Gewiſſen fruchtbar gemacht wird. Auch die Abſicht der vorſtehenden Ausführungen war es, auf dieſem Wege die Erforſchung der gewiſſermaßen im Mittelpunkt dieſer zentralen Fragen liegenden Gewiſſenserſcheinung einen Schritt weiter zu führen.

Nachtrag.

Einwände, welche gegen die Auffaſſung des Gewiſſens im erſten meiner „Beiträge" [1]) erhoben wurden, veranlaſſen mich noch zu einigen ergänzenden Bemerkungen und geben mir Gelegenheit, einige Punkte in aller Kürze noch näher zu erläutern.

W. Schmidt, der in ſeinen „ethiſchen Fragen" auch das Gewiſſen [2]) behandelt, ſcheint meinen Grundſatz, daß man auch in der Erforſchung des ſittlichen Lebens von dem feſten Boden des Thatſächlichen auszugehen habe, nicht zu billigen oder wenigſtens dieſem Ausgangspunkt keine größere Sicherheit als irgend einem anderen zuzugeſtehen, wenn er ſagt: „Als allein unmittelbar gegebenes Material" gilt ihm „unſer eigenes Seelenleben" S. 235. Bin ich demgemäß für die Kontrolle auf das Meinige angewieſen, ſo kann ich mehr als eine Ausſage, die E. als Thatſache ausgiebt, nicht beſtätigen. So beſonders die nicht, worin ſeine Ausführungen ausmünden, daß das Gewiſſen in ſeiner Faſſung als „das ſoziale Gemeingefühl" S. 265 „zu ſeinem erſchöpfenden Rechte komme".

Was zunächſt den letzteren Punkt betrifft, ſo handelt es ſich dabei nicht um Hervorhebung einer Thatſache, ſondern um Auf-

---

1) „Theol. Stud. u. Krit." 1900, S. 228 ff.

2) „Neue kirchliche Zeitſchrift" 1900, S. 645—664.

ſtellung einer Hypotheſe, was ich, um Mißverſtändniſſen vorzubeugen, S. 262 noch beſonders hervorgehoben habe. Die Hypotheſe aber erweiſt ihr Recht nur auf logiſch-wiſſenſchaftlichem Wege durch ihre Brauchbarkeit zur Erklärung des Thatbeſtandes. Daß dieſer ſelbſt aber, daß eine beſtimmte Thatſachengruppe auch für die wiſſenſchaftliche Ethik, auch für die Theorie des Gewiſſens den Ausgangspunkt bilden muß, wird immer mehr anerkannt, und im Grunde auch durch Schmidts eigene Ausführungen beſtätigt. Auch Seeberg [1]), der dem Verdacht eines zerſtörenden Empirismus kaum ausgeſetzt ſein dürfte, empfindet die Notwendigkeit, „nicht bei einer gegebenen Formel, ſondern bei der Beobachtung des ethiſchen Phänomens des Gewiſſens einzuſetzen“.

In der That wird die wiſſenſchaftliche Verhandlung über ethiſche Fragen, wie über das Gewiſſen, wenn ſie ſich nicht in eine unkontrollierbare Aufſtellung ethiſcher Forderungen oder in erbauliche Ermahnungen verlieren will, ſtets mit einer Verſtändigung über Thatſachen des ſittlichen Lebens beginnen müſſen, ſo lange über dieſe noch ſo wenig Einverſtändnis herrſcht, und es ließe ſich unſchwer zeigen, daß überall wo in der Gegenwart eine gründliche Auseinanderſetzung über ethiſche Probleme ſtattfindet, bewußt oder unbewußt, auf ſolche Thatſachen zurückgegangen wird. Die Deutung derſelben aber iſt uns — darüber läßt ſich nicht hinauskommen — nur auf Grund unſerer eigenen ſittlichen Erfahrung, nur von „unſerem eigenen Seelenleben“ aus möglich.

Läßt ſich über dieſe Thatſachen kein Einverſtändnis erzielen, ſo iſt die Ausſicht auf Verſtändigung gering. So in der für das Problem der „religionsloſen Moral“ grundſätzlich wichtigen Frage nach dem gegenſeitigen Verhältnis deſſen, was ich „religiös-beſtimmtes“ und „nicht religiös-beſtimmtes“ Gewiſſen genannt habe. Schmidt ſieht in der volkstümlichen Bezeichnung des Gewiſſens als „Stimme Gottes in uns“ eine „heute noch unübertroffene Charakteriſierung des Gewiſſens“, den „adäquateſten und ſinnvollſten Ausdruck deſſen, was wir vom Gewiſſen haben, ſeiner Quinteſſenz und ſeiner Bedeutung zugleich“ (a. a. O. S. 660).

1) Seeberg, Gewiſſen und Gewiſſensbildung, 1896, S. 9.

Nach Seeberg dagegen [1]) „kann jene Definition durch ſichere Beobachtungen und Thatſachen als völlig einſeitig und ungenügend erwieſen werden“. Sie ſei ſchon durch die Thatſachen des „ſchwachen“ Gewiſſens, z. B. der Chriſten in Korinth, des irrenden Gewiſſens, des ſeine „Ehre“ verteidigenden Duellanten, der Herkunft des Gewiſſensbegriffes aus der heidniſchen Kulturwelt ausgeſchloſſen. Außerdem würde aus der Definition „die Stimme Gottes“ eigentlich folgen, daß es außer dieſer keine andere Stimme Gottes giebt. Dann hätte man aber in dieſer Definition die klaſſiſche Formel für die Aufklärung. Der Ausdruck „eine Stimme Gottes“ dagegen enthielte eine leere rein formale Erklärung, die auf eine Reihe ſonſtiger Erſcheinungen ebenſogut paßte. Es bedürfe demnach nicht erſt des Beweiſes, daß jeder, welcher in irgend einem Sinne eine Offenbarung Gottes annehme, mit dieſer Definition nicht zufrieden ſein könne (S. 8).

Die Entſcheidung zwiſchen dieſen weit auseinandergehenden Anſchauungen liegt in der Frage: Giebt es thatſächlich Gewiſſensregungen, in welchen nicht zugleich, wie Schenkel ſagt, das „Gottesbewußtſein mitgeſetzt“ iſt? Schmidt bekennt, daß er keine dergleichen kenne. Ich geſtehe, daß mir dieſes Bekenntnis nicht recht verſtändlich iſt; denn darüber kann doch kaum ein Zweifel ſein, daß es Gewiſſensregungen genug giebt, welche wirklich dieſen Namen verdienen und doch keinerlei Beziehung zu Gott enthalten. Von der pauliniſchen Verwertung des heidniſchen Gewiſſens Röm. 2, 14. 15 bis zur „ethiſchen Kultur“ der Gegenwart mit ihrer Forderung einer religionsloſen Sittlichkeit fehlt es nicht an unzweideutigen Zeugniſſen dafür. Die chriſtliche Ethik hat keinen Grund, das Vorhandenſein aufrichtiger ſittlicher Geſinnungen außerhalb ihres Wirkungsbereiches zu leugnen, nicht bloß weil ihr thatſächliches Vorhandenſein ſich der unbefangenen Beobachtung aufdrängt, ſondern auch, weil ein gewiſſer Grundſtock ſittlicher Anſchauungen die unerläßliche Vorausſetzung bildet, welche ſie machen muß, wenn ſie Fernſtehende gewinnen will. Apologetik iſt nur möglich, wo an Bedürfniſſe des Menſchen angeknüpft

1) R. Seeberg, Gewiſſen und Gewiſſensbildung, 1896, S. 6 ff.

werden kann, deren Befriedigung das Chriſtentum verheißt. Zu den höchſten Bedürfniſſen des Menſchenlebens aber gehört der Friede des ruheloſen Gewiſſens, das allein ſeine Ruhe findet in Gott.

Endlich noch eine kurze Bemerkung über die Einwände, welche gegen meine hypothetiſche Vorherbeſtimmung des Gewiſſens (neben Schmidt von anderen auf brieflichem Wege) als „ſozialen Gemeingefühls“, des chriſtlichen Gewiſſens als des „ſozialen Gemeingefühls ſtetig bezogen auf das durch Chriſtum gegründete Reich Gottes“ erhoben wurden. Es ſind hauptſächlich zweierlei Bedenken, deren Gewicht ich nicht verkenne. Einerſeits wird geſagt, das Gewiſſen bringe doch gar nicht nur die auf das Wohl anderer gerichteten Grundſätze zur Geltung, ſondern auch die bloß auf unſere perſönliche Beziehung zu Gott gerichteten, z. B. die für unſeren Verkehr mit Gott im Gebet geltenden Pflichten. Anderſeits wird auf die Pflichten des Individuums gegen ſich ſelbſt hingewieſen, die doch auch im Gewiſſen ihren Ausdruck finden: „Vor jedem ſteht ein Bild des das er werden ſoll.“ Ich glaube demgegenüber doch an der gegebenen Vorherbeſtimmung feſthalten zu können. Die für unſere perſönliche Beziehung zu Gott geltenden „Grundſätze“ ſind, ſofern ſie — was anfechtbar iſt — wirklich frei ſind von jeder Beziehung zu unſerem Verhalten im ſozialen Ganzen der menſchlichen Geſellſchaft, rein religiöſer Natur; ſofern ſie aber, was mir als das Normale erſcheint, in Beziehung ſtehen zu unſerem Verhalten innerhalb der menſchlichen Gemeinſchaft, das dem Willen Gottes entſprechen ſoll: ſittlicher Natur; und eben dieſe letztere Seite des religiös-ſittlichen Verhältniſſes des Menſchen zu Gott bringt das Gewiſſen als chriſtliches zum Ausdruck. Auch das Gebet entzieht ſich dieſer Betrachtungsweiſe nicht, wenn es, wie der Eingang des Vaterunſers „Unſer Vater“ zeigt, zugleich Bethätigung der Gemeinſchaft der Gotteskinder in demſelben Gottesreiche iſt.

Ebenſo muß die Forderung individueller Vervollkommnung, zu welcher das Gewiſſen treibt, ſtets zu der Gemeinſchaft, deren Glied das Individuum iſt, in Beziehung geſetzt werden. Was der Menſch „werden ſoll“, ſoll er werden im Dienſte des ſozialen

Ganzen in welchem er lebt; und das Gewiſſen ſoll ihm zu einem empfindlichen Maßſtab dafür werden, wie er ſich ſelbſt für den Dienſt wahrer Menſchenliebe tüchtig macht. Wird in unſerer Bezeichnung dieſer Geſichtspunkt zum herrſchenden, ſo kommen wir damit vielleicht zugleich einem berechtigten Bedürfniſſe unſerer Zeit entgegen, in dem Brennpunkte des Gewiſſens die Beſtrebungen einer wahrhaft ſozialen Ethik zu ſammeln.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

„Wahrzeichen“ in Luthers Bibel.

(Zu S. 148 ff.)

Von

Eb. Neſtle, Profeſſor in Maulbronn.

Im Anſchluß an Boſſert macht Dekan Günther auf den Gebrauch von Wahrzeichen (oder: Wortzeichen) bei Luther aufmerkſam. Aus ſeiner Bibelüberſetzung führt die Konkordanz von Lanckiſch das Wort nicht an (1617 fol.); es wird alſo in den ſpäteren Ausgaben getilgt worden ſein. Wie aber meine für die Stuttgarter Bibelanſtalt bearbeitete Ausgabe des Neuen Teſtamentes zeigt [1], hatte Luther in der Offenbarung Johannis, Kap. 7, V. 2

1) Das Neue Teſtament unſeres Herrn und Heilandes Jeſu Chriſti nach der deutſchen Überſetzung D. Martin Luthers. Durchgeſehen im Auftrag der Deutſchen Evangeliſchen Kirchenkonferenz und mit Luthers letzter Ausgabe vom Jahr 1545 verglichen. Stuttgart, Priv. Württ. Bibelanſtalt 1898 (mit oder ohne Pſalmen, je nach Einband 70 ₰, 80 ₰, 2,20 ℳ, 2,70 ℳ). In der griechiſch-deutſchen Ausgabe (zweite, neu bearbeitete Auflage 1901, je nach Einband 2 ℳ, 2,50 ℳ, 3,20 ℳ, 4,20 ℳ) iſt auch der deutſche Teil ergänzt und berichtigt. Daß immer noch etwas nachzutragen iſt, mag die Variante zeigen, die bei Tſchackert in ſeiner Kritiſchen Ausgabe der Auguſtana in Art. 28 (S. 200, Z. 20) zu Gal. 1, 8. 9 zu finden iſt. Tſchackert druckt hier in der

ſtatt „das Siegel“ früher „das Wahrzeichen“. Aus der kritiſchen Ausgabe von Bindſeil-Niemeyer (Halle 1850—1855) iſt noch genauer zu entnehmen, die Korrektheit der Angaben vorausgeſetzt:

e. 1—21, A-F. das wartzeichen (e. 5—8 warzeychen, e. 10—21, A-F. warzeichen).

Wir hätten alſo die dreifache Schreibung; zuerſt: wartzeichen; dann: warzeychen; ſchließlich: warzeichen. Mit G, d. h. dem Druck der Bibel von 1541, hätte Luther das Wort vollends ganz geſtrichen und durch Siegel erſetzt, das an allen anderen Stellen des Neuen Teſtamentes, ſpeziell auch der Offenbarung gleich anfangs für *σφραγίς* ſteht. Was Luther beſtimmte, nur an dieſer einen Stelle Wahrzeichen zu ſetzen, weiß ich nicht. Da die Stelle auch bei Sanders fehlt und eine authentiſche Erklärung dafür abgiebt, was das Wort bei Luther bedeutet, iſt ein Hinweis auf dieſelbe vielleicht nicht unerwünſcht. Auch im Alten Teſtament ſcheint Luther das Wort nur ein einziges Mal gebraucht zu haben; Joſ. 2, 12 in den Ausgaben b. 1—3, A-E d. h. in den drei Sonderdrucken des „anderen Teils des Alten Teſtamentes“ (1524—27) und in den fünf erſten Drucken der Geſamtbibel. Statt „wartzeychen“ ſetzte er ſpäter hier „gewis Zeichen“.

Stelle von dem anderen Evangelium auf Grund ſeiner Nürnberger Handſchrift, ſo wie wir die Stelle in Luthers N. T. zu leſen gewöhnt ſind: „der ſei verflucht“. Aber die anderen Handſchriften der Auguſtana (Ansbach 2, Marburg, Zerbſt) haben: „das ſei verflucht“. Wie Bindſeil-Niemeyer ausweiſt, hatte Luther bis 1528 (oder 29) das, und erſt ſpäter der. Dieſe Variante fehlt auch noch in meiner zweiten Bearbeitung.

2.

Sola fide bei Bruno, dem Stifter des Karthäuſerordens.

Von

D. Fr. Düſterdieck, Oberkonſiſtorialrat in Hannover.

Der divus Bruno hat Kommentare zu den pauliniſchen Briefen geſchrieben, welche durch liebevolles Eingehen auf die apoſtoliſchen Gedanken ſich auszeichnen; insbeſondere tritt uns in der Erklärung des Briefes an die Römer (Patrologia, ed. Migne, Tom. 153) eine wahrhaft evangeliſche Frömmigkeit entgegen. Zu Röm. 3 macht Bruno nicht nur dem Sinne nach das Sola fide entſchieden geltend, ſondern er ſetzt auch, wie Luther, die dem richtigen Sinne entſprechenden Worte in den Text hinein. Die Juden ſind, wie die Heiden, Sünder; durch die Werke des Geſetzes können ſie die vor Gott geltende Gerechtigkeit nicht erlangen. *Manifesta justitia Dei sine lege*, id est, apertum est Deum justificare credentes, per solam gratiam sine omni lege. Genauer erklärt er: per fidem scilicet et per effusionem sanguinis Christi. Das ſtolze Vertrauen der Juden iſt von Gott ſelbſt zunichte gemacht und zwar per *legem fidei*, id est per fidem justificantem, cujus fidei lex est Evangelium. Vere per fidem excluditur gloriatio tua, nam fides sola justificat, sine omni opere legis. Demgemäß ſichert er die richtige Erklärung des 28. Verſes, ganz wie Luther, durch ſinngemäße Einſchiebung von sola in den Text: Et huic loco inserit auctoritatem dicens: Ego et justi mecum *arbritamur justificari hominem per* solam *fidem sine operibus legis*, id est licet multa praecesserint opera legis, sola tamen fides sufficit ad hominis justificationem.

In dem Drucke bei Migne iſt das solam nicht unterſtrichen, wie überall bei den Textworten der Fall iſt. Ob Bruno ſelbſt dieſen Unterſchied gemacht hat, kann ich nicht ſagen. Immerhin hat er das ſinnrichtige solam mitten in den Text geſtellt.

Recenſionen.

1.

Friedrich Steudel, Paſtor an St. Remberti in Bremen, **Der religiöſe Jugendunterricht.** Als Hilfsbuch für die Hand der Lehrer auf Grund der neueſten wiſſenſchaftlichen Forſchung bearbeitet. II. Hauptteil: Der ſyſtematiſche Aufbau. XV, 338. Stuttgart, Max Kielmann. 1900. ℳ 6,50.

Der Verfaſſer erklärt ſelbſt im Vorworte, daß der vorliegende 2. (und abſchließende) Hauptteil ſeines „Religiöſen Jugendunterrichtes“, welcher zur „geſchichtlichen Grundlage“ (1. Hauptteil, in 2 Heften) den ſyſtematiſchen Aufbau hinzubringt, nicht, wie dies bei der Inangriffnahme des Geſamtwerks der urſprüngliche Plan war, als Leitfaden für die Hand der Schüler beſtimmt ſei; vielmehr ſolle er, was übrigens ſchon beim 2. Hefte des 1. Teils der Fall war, ein Hilfsbuch für Lehrer ſein; ſpeziell iſt er abgezweckt auf ſolche, die ſyſtematiſchen Religionsunterricht, im beſonderen Konfirmandenunterricht zu erteilen haben. Da aber, wie der Verfaſſer mit Recht bemerkt, ein ſolcher Unterricht nur dann erteilt werden kann, wenn der Unterrichtende die Gedanken, welche er ſeinen Schülern mitteilt, als Glieder einer wohlbegründeten, in ſich geſchloſſenen religiöſen Welt- und Lebensanſchauung zu eigen beſitzt, ſo kam es Steudel darauf an, ein ſolches religiös-ethiſches Syſtem zu bieten, und er ſah ſich daher veranlaßt, zum Zwecke der Klarlegung und Beweisführung Darlegungen eingehenderen und ſchwierigeren Charakters zu liefern, die nicht direkt für den Unterricht verwertbar ſind. Demgemäß hat auch eine kritiſche Beſprechung des Werks in erſter Linie zu fragen, ob die in demſelben vertretene Weltanſchauung haltbar iſt, und erſt danach die pädagogiſche Brauchbarkeit des Buches zu prüfen. Des Verfaſſers Anſchauung ſteht nun nicht nur im ſchärfſten Gegenſatze zu dem

in der traditionellen chriſtlichen Dogmatik und dem offiziellen Kirchentume vertretenen Standpunkte, ſondern er hat vieles preisgegeben, was auch von der ſog. modernen Theologie, der Ritſchlſchen wie ſelbſt der im engeren Sinne liberalen Theologie als für den chriſtlichen Glauben unaufgebbar feſtgehalten wird. Aber für den Verfaſſer kommt nach ſeiner ausdrücklichen Erklärung nur in zweiter Linie dies in Betracht, inwieweit ſeine Welt- und Lebensanſchauung mit dem Chriſtentume harmoniere; alles Intereſſe fällt darauf, ob ſie wahr ſei. Und gewiß, das iſt immerdar das Entſcheidende. So ſoll auch die Frage nach der Chriſtlichkeit des Syſtems von Steudel zurücktreten hinter der Wahrheitsfrage. Es ſoll ſich darum handeln, ob Steudel Recht hat, wenn er behauptet (S. VI f.): Wo man die Ergebniſſe der modernen naturwiſſenſchaftlichen und hiſtoriſchen Forſchung rückhaltlos anerkenne, wo man der von der Wiſſenſchaft durchleuchteten Wirklichkeit des Lebens unerſchrocken ins Angeſicht ſehe, da könne eine religiöſe Weltanſchauung, wenn eine ſolche überhaupt noch möglich ſei, nur etwa ſo ausfallen, wie er ſie entwerfe.

Zunächſt aber einige Bemerkungen über Gang und Anordnung des Werks! Es zerfällt in zwei Hauptteile, „Allgemeine Religionslehre“ und „Aufbau unſerer religiöſen Welt- und Lebensauffaſſung“. Der erſte Hauptteil umfaßt wiederum drei Teile; der erſte bietet prinzipielle Darlegungen über das Weſen der Religion, über die Faktoren und Geſetze ihrer Entſtehung, und zwar ſofern ſie ſowohl als Thatſache des Bewußtſeins wie auch als Gemeinſchaftsſache in Betracht kommt. Der zweite Teil bietet den hiſtoriſchen Beleg für jene prinzipiellen Darlegungen in Form einer Charakteriſtik der verſchiedenen Arten der Gottesauffaſſung und Gottesverehrung und eines geſchichtlichen Überblicks über die wichtigſten geſchichtlichen Religionen, ſpeziell auch über die Geſchichte der chriſtlichen Kirche bis zur Gegenwart, woraus ich als recht wirkungsvoll die S. 85 ff. gegebene Überſicht über die verſchiedenen fremdartigen Elemente und die zeitgeſchichtlichen Bedingungen, die für die Geſtaltung der chriſtlichen Dogmen von Einfluß geweſen ſind, hervorhebe. Der dritte Teil behandelt die Frage nach der Wahrheit der Religion, jedoch nur methodologiſch, als religiöſe Erkenntnistheorie, indem dargelegt wird, auf welche Weiſe und in welchem Grade das Recht einer religiöſen Weltanſchauung feſtgeſtellt werden kann. Der zweite Hauptteil zerfällt in die Gotteslehre (die religiöſe Weltanſchauung) und in die Lehre vom Leben (Rückwirkung der gegebenen Weltanſchauung auf die Lebensauffaſſung des religiöſen Subjekts). Im erſtgenannten Abſchnitte wird die Gottesauffaſſung erörtert zunächſt inſofern, als ſie ſich als der logiſch befriedigende Abſchluß der theoretiſchen Weltbetrachtung darſtellt, dann unter dem Geſichtspunkte, daß ſie das religiöſe Bedürfnis nach Herſtellung wahren Lebensglücks ſtillt, wobei die Thatſache des Leidens eine Beſprechung erfährt; den Ab-

ſchluß bildet die Ausführung über das Jenſeits. Die Lehre vom Leben zerlegt ſich in die Unterabteilungen: „Die innerliche Frömmigkeit“ und „Weſen der Frömmigkeit als That“, in welch letzterer u. a. die ethiſchen Prinzipienfragen zur Verhandlung kommen, am Schluſſe aber auch die Lehre von der Kirche und den Gnadenmitteln. Ein Litteraturverzeichnis iſt dem Werke hinzugefügt, ebenſo enthält es inſofern pädagogiſch unmittelbar Verwertbares, als Zuſammenfaſſungen beider Teile in Leitſätzen beigegeben ſind, ferner Entwürfe zu kurzen Glaubensbekenntniſſen und endlich ein Schulbrevier, d. h. Kirchenlieder, deren Text jedoch teilweiſe der modernen Auffaſſung entſprechend umgebildet iſt. Auch die reichen Citate aus der modernen wiſſenſchaftlichen, erbaulichen und dichteriſchen Litteratur, wodurch die an ſich lehrreiche, friſche und klare Darſtellung noch mehr belebt und intereſſant gemacht wird, bieten vieles für den Unterricht Brauchbares. — Dieſe Überſicht zeigt, daß bei dem „Aufbau unſerer religiöſen Welt- und Lebensauffaſſung“ der Verfaſſer ſich in der Gruppierung des Stoffes von der Bindung an das hergebrachte Schema ganz frei gemacht hat und durchaus ſelbſtändig verfahren iſt; eine gewiſſe Parallele zu Steudels Anordnung bietet diejenige in dem ſchönen Büchlein von P. Mehlhorn „Rechenſchaft von unſerem Chriſtentum“. Aber nicht nur dieſe Selbſtändigkeit iſt erfreulich, ſondern auch die Art, wie die Stoffverteilung vorgenommen iſt, kann im allgemeinen als glücklich bezeichnet werden; beſondere Anerkennung verdient die wirkliche Ineinanderarbeitung der dogmatiſchen und ethiſchen Materien, wodurch die bei der üblichen getrennten Behandlung beider kaum vermeidlichen Wiederholungen und oftmals ziemlich künſtlichen Abgrenzungen vermieden werden. Der Freiheit, mit welcher in der Dispoſition Steudel der Überlieferung gegenüberſteht, entſpricht die erfriſchend wirkende Entſchiedenheit, mit der der Verfaſſer faſt ganz darauf verzichtet hat, ſeinen dem Sinne nach von der traditionellen Anſicht abweichenden Aufſtellungen doch wieder altherkömmliche dogmatiſche Begriffe aufzuheften — ein Verfahren, dem gewiß nicht alle Berechtigung abgeſprochen werden kann, ſofern dadurch die dogmatiſche Kontinuität gewahrt und auf den jenen Begriffen letztlich zu Grunde liegenden wertvollen religiöſen Gehalt aufmerkſam gemacht wird, das aber auch leicht zu Unklarheiten, Abſchwächungen und Künſtlichkeiten führen kann. Die am meiſten in die Augen ſpringende Abweichung von der dogmatiſchen Tradition iſt das Fehlen eines beſonderen chriſtologiſchen Lehrſtücks innerhalb des Aufbaues des Syſtems; auch hierzu vermag ich, gleich dem Recenſenten des Steudelſchen Buches in der Zeitſchr. f. wiſſenſch. Theol. 44 (N. F. 9), 1901, S. 638 ff. M. Fiſcher, meine Zuſtimmung auszuſprechen; es erſcheint mir dies als eine notwendige Konſequenz für jede Dogmatik, die ſtreng vom Standpunkte hiſtoriſch-pſychologiſcher Forſchung und der Faſſung der Erlöſung, primär wenigſtens, als eines innergeiſtigen Prinzips, nicht

als einer einmaligen geſchichtlichen Heilsthatſache aus entworfen wird; der chriſtologiſche Stoff wäre dann unterzubringen einerſeits an derſelben Stelle, wo es bei Steubel geſchieht, nämlich in der Prinzipienlehre, andererſeits in der „Lehre vom Leben“ (bei den Gnadenmitteln). Freilich das, was Steubel über die Bedeutung Chriſti zu ſagen hat, würde ich nicht als erſchöpfend anſehen können; dies hängt aber mit der Differenz in der Geſamtanſchauung zuſammen; hierauf iſt jetzt einzugehen.

Steudels Standpunkt iſt ausgeſprochenermaßen der des Empirismus, genauer müßte man ſagen, der des Senſualismus. Dies giebt ſich zunächſt im grundlegenden Teile kund. Die Faktoren, durch welche nach Steubel die Religion zuſtande kommt, ſind folgende: es findet ſich im Menſchen vor — das iſt einfach als gegeben hinzunehmen — das Ahnen einer geheimnisvollen, allüberlegenen Macht. Die Unſicherheit bezüglich dieſer Macht ängſtigt den Menſchen, ſtört ſeine Lebensfreude; der menſchliche Selbſtbehauptungstrieb fordert Klarheit über dieſe Macht, ob ſie überhaupt exiſtiert und wie ſie etwa beſchaffen iſt. Aufgabe des menſchlichen Verſtandes iſt es nun, dieſes Geheimnis irgendwie zu ergründen, eine gewiſſe Aufklärung über jene Macht zu gewinnen. Der Verſtand leiſtet dieſe Arbeit durch Bearbeitung der Erfahrungen, die die umgebende Welt liefert, durch Schlüſſe aus dem in der ſinnlichen Wahrnehmung Gegebenen; doch iſt er dabei ſtets beeinflußt durch praktiſche Bedürfniſſe des Menſchen; da es ſich um eine Geſtaltung des Überſinnlichen handelt, tritt der Verſtand vor allem in der Form der Phantaſie auf. Die Verſchiedenheit der Religionen erklärt ſich daher vor allem aus dem verſchiedenen Stande der intellektuellen Weltbeobachtung und Welterklärung. Es iſt natürlich, daß von ſolchem Geſichtspunkte aus die Religion, die Gottesvorſtellung als eine Vermutung, eine Hypotheſe aufgefaßt wird, wie ſie auch ausdrücklich in Parallele geſetzt wird mit der Erklärung des Lichtes aus dem Äther; ſoll lediglich die ſinnlich gegebene Welt die Baſis liefern für die Erkenntnis Gottes, ſo iſts begreiflich, daß Gott da ſchwer und unſicher zu erkennen iſt. Eine Religion iſt nun um ſo wahrer, je weniger ſie geſicherten Reſultaten der Wiſſenſchaft widerſpricht, und je beſſer ſie dem Selbſtbehauptungstrieb des Menſchen entſpricht. Die Ausführung des Syſtems trägt zunächſt in Konſequenz jenes prinzipiellen Standpunktes eine Gotteslehre vor, die als immanenter Theismus bezeichnet wird, und in der Gott als identiſch mit der Geſamtheit der Welt, als das alles einzelne als Teil in ſich befaſſende und tragende einheitliche höchſte Sein beſtimmt wird; zwiſchen Gott und Welt findet doch nur eine logiſche Unterſcheidung ſtatt; die Gottesvorſtellung bedeutet, daß die Welt ein geordnetes, zweckvolles Ganzes iſt (S. 157 f.). So wird auch die Übertragung des Begriffs der Perſönlichkeit auf Gott abgelehnt. Das Beſtreben, die ganze Gottes- und Lebensanſchauung aus der Erfahrung des Wirklichen, aus der Beobachtung des geſetzlichen Zu-

ſammenhangs und der Zweckmäßigkeit in der Welt zu folgern und auf ſie zu gründen, führt zu dem Verſuche, vor dem natürlichen Verſtande die Thatſache des Leidens begreiflich zu machen und ihr gleichſam die guten Seiten abzugewinnen. Die Annahme einer perſönlichen Fortdauer nach dem Tode wird abgelehnt. Der empiriſtiſche Grundcharakter zeigt ſich endlich ſcharf ausgeprägt in der Ethik. In formaler Beziehung, ſofern der Determinismus vertreten, die transſcendentale Giltigkeit des Unterſchieds von Gut und Böſe beſtritten, die Auffaſſung der Schuld in ſtrengem Sinne abgelehnt wird. In materieller Beziehung, indem unter Zuſtimmung zur eudämoniſtiſchen Moral (S. 175, 231) als Lebensziel dies aufgeſtellt wird, möglichſt viel vom Leben zu haben, möglichſt uns unſeres Lebens zu freuen (S. 175). Da aber die Einſicht in die Beſchaffenheit unſerer Natur und die Lebenserfahrung zeigen, daß wir dieſes Ziel nicht erreichen, wenn wir uns in unbeſchränktem Maße dem Sinnengenuſſe hingeben, ſondern nur dann, wenn wir kraftvoll uns bethätigen, wenn wir hingebende Berufsarbeit leiſten, da wir ferner immer wahrnehmen, daß unſer eigenes Wohl durch die übelwollende Stellung zu unſeren Mitmenſchen getrübt, durch die Nächſtenliebe gefördert wird, ſo ergiebt ſich als ethiſche Aufgabe, als Mittel zur Herbeiführung jenes Ziels dies, möglichſt viel aus unſerem Leben zu machen, mitzuarbeiten an dem großen, die Menſchheit beglückenden Kulturwerke. Die Erfüllung dieſer Aufgabe iſt wahrer Gottesdienſt, denn wir verwirklichen damit den Willen Gottes mit der Menſchheit, der ja eben auf „möglichſt reiche und befriedigende Lebensentfaltung, alſo möglichſte Beherrſchung der Welt in möglichſter Entfaltung aller Kräfte“ gerichtet iſt.

In dieſen Anſchauungen Steudels liegt nun nicht nur eine weite Entfernung vom Chriſtentume vor, auch von einem möglichſt aus der überlieferten dogmatiſchen Form herausgelöſten, ſondern ſie widerſprechen in weſentlichen Punkten demjenigen, was überall Religion und Sittlichkeit, und zwar gerade da, wo ſie mit urſprünglicher Kraft und Friſche auftreten, über ihr eigenes Weſen ausgeſagt haben. Die Religion will nicht bloß die allgemeine „Empfindung des Größeren, das über uns ſteht“ und die Vorſtellung über das Weſen desſelben ſein, ſondern, was Steudel beſtreitet (S. 25), eine wirkliche Gemeinſchaft, ein unmittelbares Wechſelverhältnis zwiſchen Gott und Menſch, wie es der Philoſoph Simmel ſoeben (Zeitſchr. f. Philoſ. u. philoſ. Kritik 1901, Bd. 119, 11 ff.) treffend formuliert hat: Das Weſen der Religion bedeutet „nicht das Bewußtwerden Gottes als eines Vorſtellungsinhaltes, ſondern die Thatſache der Herzensvereinigung mit ihm, die aus unſerer Hingabe an ihn und unſerer Empfängnis ſeiner als realer Vorgänge beſteht, und von der die Vorſtellungsſeite ſeiner Erkenntnis nur das Spiegelbild iſt“. Damit iſt gleich ein Weiteres geſagt, nämlich: Die poſitiven Religionen wollen nicht bloß Ausdeutungen des blaſſen religiöſen Grunderlebniſſes

ſein, die vom Verſtande auf Grund des in der Welt der Erſcheinungen Gegebenen vorgenommen werden, und deren Verſchiedenheit durch den jeweiligen verſchiedenen Stand der intellektuellen Kultur bedingt iſt, ſondern ſie führen ihre neuen und eigenartigen Vorſtellungen über Gottes Weſen und ſein Verhältnis zu den Menſchen und der Welt zurück auf neue und eigenartige Wirkungen der höheren Welt, auf innere Eindrücke und Erfahrungen, die nicht in eine Reihe mit den Sinneseindrücken fallen, ſondern dieſen gegenüber etwas Selbſtändiges ſind. Daher trägt auch für den Frommen ſein Gottesglaube keineswegs den Charakter bloßer Vermutung, den Charakter einer Hypotheſe, mit der man zu rechnen hat, ſondern er iſt ihm ebenſo gewiß wie die Wahrnehmungserkenntnis, weil er ſich auch direkt auf Wahrnehmungen, wenn auch innerer Art, gründet. Bei ſolcher Faſſung bleibt auch hier noch Raum für den vom Verfaſſer S. 106 mit Recht als wertvoll bezeichneten Gedanken der Verborgenheit Gottes. Wenn dem Frommen ſicherlich eine Beſtätigung ſeines Glaubens durch anderweitige, der äußeren Erfahrung entnommene Inſtanzen nicht unerwünſcht ſein wird, ſo bilden eben doch dieſe nicht die Baſis ſeines Glaubens, er iſt ſeiner Sache gewiß vor all ſolcher Beſtätigung, auch dann, wenn eine ſolche überhaupt nicht geleiſtet werden kann, ja ſogar wenn die äußere Erfahrung für den nächſten Anblick wenigſtens gerade das Gegenteil von dem zeigt, was Inhalt ſeiner religiöſen Überzeugung iſt. Die echte Religion trägt den Charakter der Souveränität; nicht ſehen und doch glauben, das kennzeichnet ihr eigentlichſtes Weſen. Für Steudel iſt der Gottesglaube eigentlich nur das äußerſte Stadium der wiſſenſchaftlichen, genauer der naturwiſſenſchaftlichen Weltbetrachtung, daher mißt er die Religion lediglich nach Geſichtspunkten, die für jene gelten, daher iſt ſeine Religionsauffaſſung durchaus intellektualiſtiſch. Für den Charakter des Geheimnisvollen, Antinomiſchen als etwas zur Religion weſentlich Gehörenden und von ihr Unablöslichen hat Steudel keinen Sinn, wie er denn auch bei der Beurteilung der kirchlichen Dogmen die negative Seite, ihre Vernunftwidrigkeit, zu einſeitig hervorhebt. Was die im Syſteme ſelbſt vertretenen Gedanken betrifft, ſo bedarf es zunächſt darüber keiner Worte, daß der Glaube an einen perſönlichen Gott und derjenige an eine perſönliche Unſterblichkeit faſt ausnahmslos weſentliche Beſtandſtücke lebensfriſcher, durch die Rückſichtnahme auf philoſophiſche Reflexion unbeeinflußter Frömmigkeit waren und ſind. Sodann aber darf wohl dies mit Recht behauptet werden, daß, wo von Sittlichkeit im ſtrengſten und eigentlichſten Sinne die Rede iſt, und man an den Heroen der Sittlichkeit ſich orientiert, das Böſe nicht als etwas blos Relatives aufgefaßt wird, daß da der Ton nicht fällt auf Kraftentfaltung, äußere Leiſtung, Technik und Kulturarbeit, ſondern auf die Geſinnung, auf Innerlichkeit, und daß man endlich hier eine letzte und entſcheidende Begründung der Moral auf deren Wert für das

eigene Wohlergehen, daß man alle Zweckmäßigkeitserwägungen, alles bloße Beſtimmtwerden durch Naturanlagen als Verfälſchung und Erniedrigung der Moral empfindet, vielmehr gerade in der Selbſtvergeſſenheit und Selbſtaufopferung, in der unmittelbaren Hingabe an die Sache, in der Ergreifung der Aufgabe um ihrer ſelbſt willen, in dem Beſtimmtwerden durch Ideen, die jenſeits aller Beziehung zum natürlichen Selbſterhaltungstriebe des Individuums oder der Geſellſchaft ſtehen, das Eigentümliche des ſittlichen Handelns erblickt.

Freilich, jene Selbſtausſagen der Religion und Moral über ihr Weſen und über das, was notwendig zu ihrem Beſtande gehört, müßten als unrichtig aufgegeben werden, wenn ſie mit geſicherten Reſultaten der modernen Wiſſenſchaft im Widerſpruche ſtänden, und wenn ſie durch dieſe als falſch erwieſen würden. Eine ſolche Unvereinbarkeit mit dem gegenwärtigen Stande unſerer Wiſſenſchaft und mit der unbefangenen naturgemäßen Auffaſſung und Schätzung des Lebens liegt nun nach Steubels Meinung vor. Hat er darin recht? Ich glaube nicht. Die Veranlaſſung aber zu Steubels verkehrter Beurteilung der Sachlage ſcheint mir zunächſt darin zu liegen, daß er die Gegenſätze überſpannt und in der Behandlung der Probleme zu wenig umfaſſend und tief verfährt. Wenn z. B. Steubel ſeine Ablehnung des Begriffs der Perſönlichkeit auf Gott mit der Bemerkung begründet: „Gott ſelbſt muß in allem ſeiend gedacht werden, er kann ſich alſo nicht von anderem unterſcheiden, es gehört aber zum Begriffe der Perſönlichkeit das Merkmal des ſich ſelbſt von anderem Unterſcheidens“ (S. 145), ſo würde doch für die Möglichkeit, daß beides, das in allem Sein und das ſich von dieſem doch wieder Unterſcheiden, zuſammenbeſtehen kann, auf die in dem Verhältniſſe unſeres Ich zu ſeinem Inhalte liegende Analogie hinzuweiſen ſein; das Ich iſt in ſeinen Zuſtänden und Thätigkeiten gegenwärtig, aber doch auch ihnen gegenüber etwas Selbſtändiges. Ferner dürfte es eine Übertreibung ſein, wenn Steubel (S. 172 ff., 222 f., 231 ff.) nur die Alternative kennt: eudämoniſtiſche oder asketiſch-rigoriſtiſche Moral, Rückſicht auf den natürlichen Selbſtbehauptungs- und Glückstrieb des Menſchen oder Ausſcheidung jeder Bezugnahme auf des Menſchen eigenes Intereſſe. Gewiß „muß immer das Ziel des Strebens das Weſen und das Wohl des Handelnden ſelbſt angehen und ſeinen geſamten Lebensſtand fördern; was uns bewegen ſoll, muß irgend zu uns gehören und uns in der eigenen Subſtanz weiterbringen; ein völlig Fremdes und Jenſeitiges würde uns ſicher auch völlig gleichgiltig bleiben“ (Eucken, Grundbegriffe der Gegenwart 2. Aufl. 1893, S. 227); gewiß würde es der Liebe Gottes widerſprechen, wenn er uns die Erreichung der Lebensfreude vereiteln würde. Aber, und darauf weiſt auch der eben genannte Philoſoph an der gleichen Stelle hin, es kommt nun ſehr darauf an, in welcher Weiſe jenes Selbſt, worauf alles Thun und Ergehen ſich zu beziehen hat, zu

beſtimmen iſt. Es iſt keine eindeutige Größe, wie es bei Steubel ſcheint. Iſt es das kleine natürliche Ich des Menſchen, ſo wie es ſich zunächſt im Menſchen vorfindet, das Ich, das genießen und ſich ausleben und auswirken will, oder iſt es das höhere, geiſtige Ich, das ſich erſt unter Schmerzen, im Kampfe emporringt, das ſeine Befriedigung und ſein Würdegefühl findet in der gehorſamen, ſelbſtvergeſſenen Unterordnung unter Ideen, in der Verfolgung von Zwecken, die im Abſoluten begründet ſind? Wenn aber die Intereſſen dieſes höheren, geiſtigen Ich die entſcheidenden ſind, ſo brauchen doch diejenigen des erſtgenannten nicht völlig verneint zu werden, ihre Befriedigung ſoll nur den anderen untergeordnet ſein. Damit kommt kein größerer Riß und Zwieſpalt in die Schöpfung als dadurch, daß, wie ja Steubel ſelbſt fordert, der Trieb nach Sinnengenuß demjenigen nach Arbeit nachzuſtehen hat; von Natur thut er dies beim Menſchen keineswegs in der genügenden Weiſe. Weiter bewegt ſich die Ausführung über „Gut und Böſe" (S. 221—224), im beſonderen die Widerlegung des Indeterminismus inſofern auf der Oberfläche, als die bei der gegneriſchen Poſition ſich findende Unterſcheidung zwiſchen formaler und materialer Freiheit nicht in Rechnung gezogen wird, als ferner immer gegen einen rein abſtrakten Indeterminismus, wie er jetzt kaum von Anhängern der Willensfreiheit vertreten werden dürfte, gekämpft und nicht beachtet wird, daß man nicht Grundloſigkeit des einzelnen Willensaktes verfechten will, vielmehr ein Beſtimmtwerden der Charakterentwickelung nicht lediglich durch angeborenes Naturell und die Einflüſſe der Umgebung, ſondern auch durch ſchöpferiſche Aktivität unſererſeits. Überhaupt muß ich bekennen, daß gerade dieſe Partieen, welche über die ſchwierigſten ethiſchen Prinzipienfragen handeln, ganz abgeſehen davon, daß ich in inhaltlicher Beziehung ihnen widerſprechen muß, mir nach der Seite der Klarheit und des eindringenden Verſtändniſſes als die am wenigſten gelungenen des Werkes, auch mit Ausführungen, wie den S. 270 über die Lüge gegebenen, nicht ausgeglichen erſcheinen; wie viel beſſer wird z. B., um einen Philoſophen zu nennen, mit deſſen ethiſchem Standpunkte derjenige Steubels manche Berührung hat, Paulſen in ſeiner Ethik der Verwickeltheit jener Probleme gerecht! Auch jene, den Selbſtanſprüchen der Frömmigkeit und den Ausſagen gerade der religiöſen Heroen widerſtreitenden Ausführungen Steubels dürften in einer Beziehung ihre Wurzel in einer Überſpannung des Gegenſatzes, nämlich dem Supranaturalismus gegenüber, haben. Wenn Steubel gegen allen Wunderglauben, gegen alle Durchbrechung der Naturordnung polemiſiert und die Vorſtellung eines Eingreifens Gottes nach Art einer Einzelurſache nicht bloß in den geſetzmäßigen Verlauf der äußeren Natur, ſondern auch in den Zuſammenhang des pſychiſchen Lebens abweiſt, wenn er davor warnt, auf Gott das Schema der Zeitlichkeit zu übertragen, ſo kann ich ihm darin nur zuſtimmen. Mit all

dem iſt aber noch nicht die Anſicht als notwendig gefordert, daß unſer Bewußtſeinsinhalt ſich in der durch den Verſtand bearbeiteten Sinneswahrnehmung und den mit dem ſinnlichen Leben gegebenen Gefühlen und Willensregungen erſchöpft; durch all das iſt nicht ausgeſchloſſen, daß, wie im ſittlichen Leben und mit ihm, ſo auch im religiöſen Leben und mit ihm, neue, eigenartige Kräfte und Inhalte eintreten, daß wir hier geiſtige Gebilde vor uns haben, die zwar auf der Grundlage des ſinnlichen Seelenlebens und nur unter beſtimmten, durch letzteres gegebenen Bedingungen entſtehen, die aber nicht reſtlos aus dieſem abgeleitet werden können. Mit dieſer Annahme des Auftretens neuer Inhalte und Wirkungsweiſen wird nicht etwas für das religiöſe und ſittliche Leben allein gelten Sollendes behauptet, ſondern es iſt überhaupt im Unterſchiede von dem materiellen Geſchehen, das ſich als Veränderung von Gleichartigem darſtellt und daher in Kauſalgleichungen aufgefaßt werden kann, die Eigentümlichkeit des pſychiſchen Lebens, daß es in einer fortlaufenden Reihe von Neuſchöpfungen beſteht, daß auch die einfachſte pſychiſche Verbindung neue Eigenſchaften enthält, die in den Elementen nicht enthalten waren. Es iſt gerade der von Steudel (S. 191) als der bedeutendſte unſerer zeitgenöſſiſchen Pſychologen angerufene Philoſoph Wundt, der dieſe Eigentümlichkeit des geiſtigen Lebens und der pſychiſchen Kauſalität gebührend, wenn auch nicht in voller Konſequenz bezüglich der Willensfreiheit, ins Licht gerückt und ihr durch Aufſtellung der Prinzipien der ſchöpferiſchen Syntheſe, des Wachstums geiſtiger Energie und der Heterogonie der Zwecke gerecht zu werden geſucht hat; in den originalen Geſtaltungen der höchſten geiſtigen Lebensgebiete erblickt dann Wundt die reinſten Äußerungen jener ſchöpferiſchen Thätigkeit. Unumgängliche Vorausſetzung allerdings für einen ſolchen Charakter des Geiſteslebens bildet, worauf doch, freilich in einer ſchillernden Weiſe, ſchließlich Wundt ebenfalls hinauskommt, die in dieſem ſich bethätigende übergreifende Wirkſamkeit eines abſoluten Geiſtes, und zwar würde das religiöſe Leben als diejenige Sphäre zu denken ſein, wo jenes Abſolute in einer am wenigſten abgeleiteten und mittelbaren Weiſe ſich erſchließt und erfahren wird. (Vgl. Eucken, Der Wahrheitsgehalt der Religion. 1901. S. 303 ff. beſ. 332). Derartige Gedanken ſind wohl zu unterſcheiden von dem traditionellen äußerlichen Supranaturalismus, und es verträgt ſich mit ihnen auch der Gedanke der Geſetzmäßigkeit und des allgemeinen Kauſalzuſammenhanges, wofern nur nicht ſofort der mechaniſche Kauſalbegriff untergeſchoben wird. Es ſcheint mir aber eben ein weiterer Grund zu der radikalen Stellungnahme Steudels darin zu liegen, daß er ſich zu ſehr von der naturwiſſenſchaftlichen Betrachtungsweiſe hat gefangen nehmen laſſen und die in der Naturwiſſenſchaft geltenden und dort berechtigten Kategorieen auf das Geiſtesleben übertragen hat; auch das oben beſprochene Motiv der Ablehnung eines perſönlichen Gottes und

die Leugnung der Willensfreiheit ſind durch dieſe mechaniſche Auffaſſung bedingt. Eine ſolche Verallgemeinerung der naturwiſſenſchaftlichen Denkweiſe iſt aber eine Vorausſetzung, die durch nichts gefordert wird, deren Anwendung im Gegenteile entſcheidende Thatſachen ſich widerſetzen. Was das religionsgeſchichtliche Gebiet betrifft, ſo leitet Steubel, worin ſich zugleich ſein Intellektualismus zeigt, das Aufkommen des Monotheismus aus dem intellektuellen Fortſchritte des einheitlichen Weltverſtändniſſes ab; dagegen ſpricht aber gerade diejenige geſchichtliche Entwicklung zum Monotheismus, die die bleibendſte Nachwirkung gehabt hat, diejenige, die in der israelitiſchen Religionsgeſchichte ſich abſpielte. Jenes Befangenſein in naturaliſtiſcher Einſeitigkeit iſt auch die Urſache von Steubels Stellungnahme bei der Unſterblichkeitsfrage, ganz abgeſehen davon, daß auch hierbei ſich ſtarke Übertreibungen finden, wie dies (S. 193 f.), daß bei einer Verlegung des letzten Zieles in das Jenſeits die diesſeitige Pflichterfüllung leiden müſſe, daß der Unſterblichkeitsglaube nur Produkt eines Wunſches ſei, während man in vielen Fällen beſſer von Nötigungen, wie ſie z. B. aus dem Bewußtſein der Würde des ſittlichen Ideals, das nicht unvollendet ſein dürfe, und aus dem Bewußtſein der Hoheit der Gotteskindſchaft, die eine Zerſtörung nicht zulaſſe, wird reden müſſen. Nämlich, nur wo die Selbſtändigkeit und ſchöpferiſche Kraft des Geiſteslebens zu Gunſten eines ſtetigen Abhängigſeins von der Sinnenwelt geleugnet wird, iſt man genötigt, bei der Alterierung und Zerſtörung des leiblichen Organismus auch eine Alterierung und völlige Aufhebung des perſönlichen Geiſteslebens zu ſehen; im anderen Falle iſt dies nicht gefordert. Die Geiſteskrankheiten würden auch auf dieſem letzteren Standpunkte zu erklären ſein, ſie würden eben als die durch die Alterierung der Gehirnorgane herbeigeführte Hemmung für die Ausübung des Bewußtſeins aufzufaſſen ſein, während letzteres, nachdem es auf der Baſis des leiblichen Lebens entſtanden, ſelbſtändig fortbeſtehen könnte und nicht zerſtört zu ſein brauchte. Der vom Verfaſſer beifällig citierten Wundtſchen Theſe, daß Sinneswahrnehmung wie Erinnerung an den leiblichen Organismus gebunden ſei, könnte ihr Recht durch das Zugeſtändnis werden, daß nur der allgemeine Ertrag des ſinnlichen Bewußtſeins nicht verloren geht.

Nötigt alſo die Anerkennung des Geiſtes der modernen Wiſſenſchaft nicht zu einem Rückzuge auf einen ſolchen religiös-ethiſchen Standpunkt, wie ihn Steubel vertritt, ſo muß nun das andere hervorgehoben werden, daß, wenn man ſich, wie Steubel thut, auf das in der nächſten, unmittelbar greifbaren Wirklichkeit Vorliegende beſchränkt und dies zur alleinigen Baſis für die religiös-ſittliche Lebensanſchauung und -führung macht, man die Poſitionen, die Steubel erſchließt, thatſächlich nicht ſicher ſtellen kann; mindeſtens dürfte die Beobachtung der empiriſchen Welt zu einem viel hypothetiſcheren Optimismus führen, als wie ihn Steubel an-

nimmt. Vor allem iſt es die Thatſache des Leidens, über deſſen Schwierigkeiten Steubels Argumentationen nicht hinweghelfen, ſo gewiß die Forderung, unſer Einzelgeſchick im Lichte der Entwicklung des großen Ganzen zu betrachten, berechtigt iſt und gerade Gedanken und Stimmungen unſerer Zeit entſpricht. Es iſt aber nicht ſo, daß das Leiden nur günſtige Folgen, wie die Stählung des Mutes ꝛc. hat; es giebt ein Maß des Leidens, das abſtumpfend und verhärtend wirkt, es giebt Lebensſchickſale, denen ſich, wenn man auf dem Boden der Empirie ſtehen bleibt, auch beim beſten Willen nichts Gutes abgewinnen läßt, und es dürfte bei ſolchem Standpunkte häufiger Anlaß zum Selbſtmorde, den Steubel konſequenterweiſe als letzten Ausweg erlaubt, vorhanden ſein, als Steubel zugiebt. Sodann, wenn für Menſchen der Schmerz notwendig ſein mag, kann man bei den Leiden der Tierwelt von einer erzieheriſchen Bedeutung derſelben ſprechen? Endlich, hat es nicht überhaupt etwas für den Glauben an Gottes allmächtige Liebe Bedenkliches, zu ſagen, er könne das Weltziel nur ſo erreichen, daß das Leid als Mittel verwandt werde? Ferner unterſchätzt Steubel in hohem Maße die Macht der ſinnlichen Triebe, ſo gewiß auch ich einer friſchen, ſiegesfreudigen Stellungnahme dieſen gegenüber mehr Recht und pädagogiſchen Wert zuerkennen möchte als einem Wehklagen und einer ängſtlichen Weltflucht; nicht verhehlen aber will ich, daß ich Steubels Bemerkungen über die Temperenz (S. 260) gerade in der gegenwärtigen Zeit für unangebracht halte. Weiter, der Satz, der einen der tragenden Gedanken von Steubels Ethik zum Ausdrucke bringt, daß nämlich Gott die Dinge ſo geordnet habe, daß das ſoziale Ideal (der geſellſchaftlichen Ordnung) und das individuell ſittliche präſtabilitariſch aufeinander geſtimmt ſeien, läßt ſich nicht als ein Erfahrungsſatz ausſprechen; es dürfte Fälle geben, wo jemand ſich am beſten fördert, wenn er nicht an die Gemeinſchaft ſich hingiebt. Ebenſo iſt es nur eine Vorausſetzung und keine empiriſch erwieſene Behauptung, daß die Ideale (nämlich die vier: Das Wahrheitsideal, das Kraftideal, das Freiheitsideal, das Schönheitsideal) unmöglich im Widerſpruche zu einander ſtehen können (S. 255 Anm.). Sollte nicht die Geſchichte vielmehr dies als Erfahrungsthatſache zeigen, daß die Blütezeiten für die Förderung des einen Ideals zugleich eine gewiſſe Hintanſetzung der anderen Ideale mit ſich brachten, daß in dieſer Beziehung eine gewiſſe Einſeitigkeit gleichſam Naturgeſetz iſt? Es iſt ſchon oft darauf hingewieſen worden, daß gerade die Fortſchritte der Technik die Herbigkeit der ſozialen Lage verſchuldet haben, und daß ferner hochgeſteigerte intellektuelle Intereſſen häufig zu Ariſtokratismus und Weltabgezogenheit führen. Damit, wie mit der Thatſache, daß unſere Zeit trotz ihrer hochentfalteten Kultur, ihrer gewaltigen Naturbeherrſchung und mitten in derſelben ſtarke peſſimiſtiſche Stimmungen, ein Unbefriedigtſein im Innerſten des Gemütes zeigt, dürfte das Recht zu dem Zweifel gegeben ſein, ob, wie Steubel meint, eine unbefangene Beobachtung und Schätzung

des Lebens wirklich zur Aufſtellung einer rein immanenten, das entſcheidende und volle Glück für das Individuum wie für die Menſchheit als Ganzes in der Pflege der Kulturarbeit erblickenden Ethik nötigt. In den Ausführungen S. 263 ff. ſcheint übrigens bei Steudel ſelbſt eine Abbiegung nach der Geſinnungsethik vorzuliegen, indem das Glück nicht im Schaffen und Leiſten an ſich, ſondern in einer beſtimmten Art, wie wir innerlich zur Arbeit ſtehen, erblickt wird. Ebenſo überſchreitet Steudel ſelbſt den eudämoniſtiſchen Standpunkt — und es iſt dies bei ihm, der ſich im Kampfe des Lebens als idealiſtiſch gerichtete Perſönlichkeit bewährt hat, nur zu begreiflich, da eben jener Standpunkt gerade den höchſten ſittlichen Leiſtungen gegenüber verſagt und ſie unbegreiflich macht —, wenn er S. 244 als Inhalt unſerer Arbeit einfach und ohne weiteres, ohne Erwähnung des Wohles des Einzelnen als letzten Zweckes, die Pflege alles deſſen bezeichnet, was das Leben der Geſamtheit bereichert, wenn das Ideal als Selbſtzweck bezeichnet wird (S. 255), wenn ohne Einſchränkung geſagt wird (S. 244), daß die heilige Überzeugung göttlicher Berufung die Störungen unſerer Arbeitsfreudigkeit in Anfechtung von ſeiten anderer und Mißerfolg ausgleicht, wenn gefordert wird, daß man eventuell ein Opfer für das Ideal wird. Vielmehr, iſt die natürliche Selbſtbehauptung des Einzelnen das letzte Ziel, dann müßte eben, wenn der Thätigkeitsdrang zu Entſchließungen und Handlungen treibt, die jene gefährden, dieſer Drang ebenſo eingeſchränkt und den Verhältniſſen angepaßt werden, wie dies nach Steudels Anweiſung dem Triebe nach Sinnengenuß gegenüber zu geſchehen hat; es müßte das rückſichtsloſe, aufreibend wirkende Eintreten für eine Idee und ſtarre Feſthalten eines beſtimmten Zieles als Unklugheit, Phantaſterei oder Krankheit beurteilt werden, als ebenſo naturwidrig wie übertriebene Sinnlichkeit. Schließlich muß noch geſagt werden, daß Steudel, wenn er das Ahnen eines Überſinnlichen, den Drang nach einheitlichem, abſchließendem Begreifen der Welt als unableitbare Daten des menſchlichen Geiſtes anerkennt (S. 3, 107, 138), dem empiriſtiſchen Prinzipe, wie dieſes hergebrachtermaßen gefaßt und wie es auch von Steudel bei ſeiner Kritik der von ihm abgelehnten religiöſen und ethiſchen Poſitionen verwertet wird, widerſtreitet.

Von Einzelheiten möchte ich noch rühmend hervorheben die Kritik des Autoritätsglaubens auch in ſeinen feinſten Arten und der Begründung der Wahrheit des Chriſtentums auf die ſubjektive Gewißheit Jeſu, die Auffaſſung, daß aller Glaube, nicht bloß derjenige der religiös-ſchöpferiſchen Geiſter, auf Offenbarung beruht (S. 17 f., 31 f.), die beſonnenen Ausführungen über die organiſche Natur (S. 125 ff.), die ernſten Darlegungen über die ſittlichen Gefahren (S. 261 ff.). Übertrieben hart, wenn auch andererſeits in vielem zutreffend, finde ich Steudels Beurteilung des Kirchentums, ungerecht und einſeitig die Auswahl, die er

bei ſeinen Mitteilungen aus der Kirchengeſchichte getroffen hat; es iſt dies wohl pſychologiſch begreiflich aus des Verfaſſers Lebenserfahrungen; nun aber, wo er nicht mehr in ſo herbem Kampfe ſteht, darf man ihm wohl den Übergang zu einer etwas gelaſſeneren, objektiveren Betrachtung zumuten. Ferner glaube ich, daß bei der Beſchreibung der Anſchauungen Jeſu und der Reformatoren der eigene Standpunkt Steudels dieſen zu einem Erfaſſen gerade der innerlichſten religiöſen Elemente jener Konzeptionen nicht hat gelangen laſſen.

Soll noch ein Wort über den pädagogiſchen Wert des Buches geſagt werden, ſo kann man vielleicht fragen, ob nicht die Leitſätze die Faſſungsgabe von Konfirmanden etwas zu hoch einſchätzen. Im allgemeinen aber möchte ich der Überzeugung Ausdruck geben, daß ein ſolcher Betrieb des Religionsunterrichts, wie ihn Steudel vertritt, bei welchem dem vernünftigen Denken rückhaltlos ſein Recht eingeräumt wird, bei dem der Lehrer auch in wiſſenſchaftlicher Beziehung den Schülern voll zu imponieren vermag, bei dem man weltlicher Bildung und modernem Leben mit innerlichem Verſtändniſſe gegenüberſteht, allein imſtande iſt, unſere Jugend, namentlich diejenige aus den gebildeten Kreiſen und aus der Großſtadt, für das Chriſtentum nachhaltig zu gewinnen. Von dieſem Geſichtspunkte aus hoffe und wünſche ich, daß Steudels Schrift jedenfalls anregend wirken möge.

Halle a. S. **M. Scheibe.**

Miſcellen.

1.

Gerne entſprechen wir dem Erſuchen des Zwingli-Vereins, die folgende Mitteilung desſelben über die von ihm geplante Neuausgabe der Werke Zwinglis auch unſeren geehrten Leſern vorzulegen, um ſo auch unſererſeits dieſes gewiß aller Förderung werte Unternehmen zu unterſtützen.

Die Redaktion.

Schon im Anſchluß an die Jubelfeier von 1884 war auf lebhaftes Betreiben F. Sal. Vögelins eine Neuausgabe der Werke Zwinglis ins Auge gefaßt worden, und ein engerer Kreis von ſachkundigen Männern hatte ſich unter dem Vorſitz Antiſtes Georg Finslers mehrfach mit dem Gedanken beſchäftigt, ſchließlich aber den Plan als zur Zeit undurchführbar fallen laſſen müſſen. Eine Neuausgabe iſt ſeither nur noch notwendiger geworden, und zwar nicht nur vom Standpunkt der wiſſenſchaftlichen Anforderungen aus, die im Laufe der Zeit immer ſtrenger geworden ſind, ſondern auch, weil die Ausgabe von Schuler und Schultheß, die ſ. Z. ihren Anſtoß von den Reformationsjubiläen empfangen hatte, vergriffen iſt. Da ergab ſich im Berichtsjahr, daß von den drei notwendigen Faktoren zur Herausgabe eines ſo großen Werkes, nämlich Verleger, Herausgeber und Käuferſchaft, zwei vorhanden ſeien: ein rühriger Verleger, der bereit iſt, das Unternehmen unter gewiſſen, höchſt maßvollen Bedingungen zu wagen, und zwei Herausgeber, die, wie niemand ſonſt, berufen ſind zu dem Werke. Sollte unter ſolchen Umſtänden nicht auch der dritte, die Käuferſchaft, ſich finden laſſen?

Zwiſchen der Firma C. A. Schwetſchke & Sohn in Berlin, der Verlegerin des großen Corpus reformatorum, und den Herren Prof. Dr. E. Egli in Zürich, dem gründlichen Kenner der ſchweizeriſchen Reformationsgeſchichte, und Gymnaſiallehrer G. Finsler in Baſel, dem Bibliographen Zwinglis, kam unter lebhafter Anteilnahme des Zwingli-Vereins die Abrede zu einer neuen Ausgabe der Werke unſeres Reformators zu ſtande. Nach der Abſicht von Verleger und Herausgebern ſoll die Ausgabe ſämtliche Schriften des Reformators in chronologiſcher Reihenfolge enthalten, die Briefe und die exegetiſchen Schriften jedoch zu beſonderen Bänden zuſammenfaſſen. Hiſtoriſche und bibliographiſche Einleitungen werden den einzelnen Stücken vorangehen, Anmerkungen den Text begleiten. Die Ausgabe ſoll in höchſtens 120 Lieferungen (Umfang einer jeden 5 Bogen, Preis 3 Fr. = Mk. 2,40) erſcheinen. Das Exemplar wird alſo ca. 360 Fr. = 288 Mk. koſten. In den erſten Jahren werden etwa drei bis vier Lieferungen ausgegeben werden, ſpäter mehr, ſo daß das Werk vorausſichtlich in ca. 20 Jahren abgeſchloſſen ſein wird. Da ſich dergeſtalt der Aufwand für die Abnehmer auf eine Reihe von Jahren verteilt, ſo wird die Anſchaffung auch Käufern ermöglicht, die ſonſt nicht in der Lage ſind, ſich eine reich ausgeſtattete Privatbibliothek zu halten.

Leider ſind nun aber die Subſkriptionen noch nicht in der genügenden Zahl eingegangen, ſo daß das Unternehmen noch nicht geſichert iſt. Mit einer ungenügenden Zahl von Zeichnungen das Werk zu beginnen, kann dem Verleger nicht zugemutet werden. Ihm wird, ſo wie die Dinge heute liegen, nichts anderes übrig bleiben, als den Plan zurückzulegen, und was das bedeutet, weiß jeder Einſichtige. Wenn es nicht gelingt, den ſchönen Plan jetzt zur Ausführung zu bringen, ſo werden andere Aufgaben an den Verleger wie an die Herausgeber herantreten und ihre Hände binden. Das günſtige Zuſammentreffen der beiden Faktoren wird für Jahre oder Jahrzehnte verpaßt ſein, und wir müſſen froh ſein, wenn im Anſchluß an das Jahr 1919 der Gedanke wieder aufleben wird, der ſich, wie zu befürchten iſt, jetzt nicht zur That umzuwandeln vermag. Aufs angelegentlichſte möchten wir deshalb unſere Freunde erſuchen, noch zurückgehaltene Anmeldungen

abgehen zu laſſen, oder ſich wenn irgend möglich zur Zeichnung zu entſchließen, oder in ihren Kreiſen für das Unternehmen zu wirken. Sicherlich iſt es eine Ehrenpflicht unſeres Volkes, daß die Ausgabe zu ſtande kommt. Wie kein anderer hat Zwingli in ſeine Geſchicke mächtig und beſtimmend eingegriffen. Im Gebiete der Kirche wie des Staates hat er neue Wege gewieſen und Grundlagen geſchaffen, die heute noch maßgebend ſind. Wenn Zürich, wie die übrige reformierte Schweiz, ſich eines regen geiſtigen Lebens erfreut, ſo iſt das niemand mehr als ihm zu verdanken. Um ſo mehr verdient das neue Denkmal, das ihm in der Ausgabe ſeiner Werke geſetzt werden ſoll, die Unterſtützung derer, die ſein Erbe hoch halten.

Zwingli iſt unter den Reformatoren die modernſte Geſtalt, die, wenn auch weniger großartig angelegt und weniger weitreichend in ſeiner Wirkſamkeit als Luther oder Calvin, dennoch eine Reihe von Fragen und Aufgaben ſeiner Zeit ſchärfer erfaßt, klarer formuliert und mit weiterem Blick entſchieden hat, als die Reformatoren von Wittenberg und Genf; und ſo tritt er hinter ſeinen Zeitgenoſſen keineswegs zurück, ſondern gehört als weſentliches Glied dem großen Dreigeſtirn der Reformation an. Gerne geben wir uns deshalb der Hoffnung hin, daß ſich auch in den übrigen Ländern der Reformation noch neue Freunde des Unternehmens finden werden.

Anmeldungen nimmt jede Buchhandlung entgegen.

Möge das große Unternehmen in gedeihlicher Weiſe durchgeführt werden. Mit dieſem Wunſche ſchließen wir unſeren Bericht.

Zürich, im November 1901.

Namens des Zwingli-Vereins:
Der Präſident: Prof. Dr. G. Meyer-von Knonau.
Der Aktuar: Dr. Hermann Eſcher.

Berichtigung.

Der Verfaſſer des Aufſatzes „Der Teich Bethesda" (S. 133 ff.) heißt Bröſe. S. 389 unten muß es in der Überſchrift ſtatt: 2) heißen: 3).

Druck von Friedrich Andreas Perthes in Gotha.

Theologiſche
Studien und Kritiken.

Eine Zeitſchrift
für
das geſamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und **D. F. W. C. Umbreit**

und in Verbindung mit

D. E. Achelis, D. P. Kleinert, D. F. Loofs und D. H. Schultz

herausgegeben

von

D. J. Köſtlin und **D. E. Kautzſch.**

Jahrgang 1902, viertes Heft.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1902.

Am Abend des 12. Mai iſt der ehrwürdige Mitredaktor dieſer Zeitſchrift, Herr Oberkonſiſtorialrat

Julius Köſtlin,

D. theol., Dr. juris und phil., ordentlicher Profeſſor der Theologie an der Univerſität Halle-Wittenberg, im faſt vollendeten 76. Lebensjahr nach kurzer Krankheit zu ſeiner Ruhe eingegangen.

Mitteilungen über ſeinen Lebensgang und eine Würdigung ſeiner überaus vielſeitigen Verdienſte behält ſich der tief um ihn trauernde überlebende Mitredaktor für das erſte Heft des neuen Jahrgangs vor.

Abhandlungen.

1.

Über die Auffaſſung des Reiches Gottes, reſp. über den Begriff des göttlichen Königtums in den Pſalmen.

Von

Mäcklenburg, Pfarrer in Friedenau, Weſtpreußen.

Für die oberflächliche Betrachtung möchte der obige Titel zwei heterogene Dinge enthalten, aber wer ſich vergegenwärtigt, daß die in den Evangelien vorkommende Bezeichnung *βασιλεία τοῦ θεοῦ* nach dem Vorgang der Septuaginta mit „Reich Gottes" überſetzt wird, und daß dieſe formale Gleichſtellung auch in ſachlicher Beziehung durch eine Erklärung dieſes Begriffes gerechtfertigt wird, wie ſie z. B. Ritſchl giebt: *βασιλεία τοῦ θεοῦ* ſei die gegenſeitige Beziehung zwiſchen Gott und den Menſchen, welche das höchſte Gut des Lebens bildet, der wird am Titel nicht Anſtoß nehmen, als ſeien hier zwei grundverſchiedene Dinge zuſammengeworfen. Eine Königsherrſchaft Gottes kann wirklich nur gedacht werden, indem ſie ſich auf Unterthanen oder Reichsgenoſſen richtet, welche im Gehorſam ein anerkennendes Entgegenkommen zeigen. Hiermit iſt aber die innige Verwandtſchaft oder beſſer Identität der Begriffe des Reiches Gottes und des Königtums Gottes erwieſen. Wenn wir die Pſalmen in Bezug auf die Frage, was

das Königtum Jahwes [1]) oder beſſer der König-Gott in ihnen für das Reich Gottes bedeutet, durchgehen, ſo tritt dem vorurteilsloſen Forſcher vor allem ein Unterſchied entgegen, der, von faſt allen altteſtamentlichen Exegeten gemacht, für eine erfolgreiche Unterſuchung unſerer Frage nicht außer Acht gelaſſen werden darf. Wir ſtoßen einmal auf eine Gruppe von Pſalmen, die in dem Umkreis ihrer meſſianiſchen Reichshoffnungen das Königtum Jahwes in den Vordergrund ſtellen, ohne einen irdiſchen Vermittler desſelben zu erwähnen, — daneben aber tritt eine zweite Gruppe hervor, welche die Vollendung des göttlichen Reiches von einem Davididen abhängig denkt, der als der Träger und Vermittler des Königtums Jahwes und ſeiner Segnungen erſcheint. Wohl giebt es Pſalmen, bei welchen die Zuweiſung an die erſte oder zweite Gruppe zweifelhaft ſein möchte, da man nicht weiß, ob hier Jahwe oder der von David ſtammende König allein in ſeiner meſſianiſchen Rolle redend oder handelnd gedacht wird, oder wo die Stellung des betreffenden irdiſchen Königs dem theokratiſchen Königtum Jahwes gegenüber verſchleiert, nicht ſcharf genug hervorgehoben iſt und wo man fragen möchte, ob er hier als Vertreter der meſſianiſchen Heilshoffnung auftritt oder nicht, — die allermeiſten laſſen aber hinſichtlich ihrer Einordnung in die erſte oder zweite Kategorie nicht den mindeſten Zweifel.

I.

Beginnen wir mit dem Vorſtellungskreis der erſten Pſalmenkategorie, welche die Schechina oder Einwohnung des Königs Jahwe zum Zweck der Verwirklichung ſeines Reiches in der Gemeinde als eine unmittelbare ohne Erwähnung eines menſchlichen Mediums ſchildert. Daß uns hier eine große Mannigfaltigkeit in den religiöſen Ideeen über das Reich Gottes entgegentritt, wird uns von vorneherein bei der erſten Lektüre klar; aber ebenſo erhellt, daß eine geſchloſſene, nach beſtimmten Geſichtspunkten durchgeführte Geſamtanſchauung vom Königtum Jahwes, eine nach feſten

1) Die meiſten Pſalmen kennen dieſen Ausdruck nicht; Malchut (Königtum) kommt nur einige Male vor, z. B. Pſ. 45, 7.

Prinzipien des theokratiſchen Staatsweſens aufgeſtellte Lehre über das Reich Gottes vom Pſalter nicht zu erwarten ſteht, da dieſer überhaupt nicht als ein einheitliches Werk, ſondern als eine Sammlung religiöſer Lieder aus den verſchiedenſten Zeiten zu betrachten iſt. Da die Pſalmen der erſten Gruppe ein in ſich abgerundetes Geſamtbild über Jahwes Königtum nicht liefern, — ſind ſie doch lyriſche Niederſchläge des lebensvoll pulſierenden, religiöſen Offenbarungsſtromes, der ſich faſt durch den ganzen Zeitraum der israelitiſchen Heilsgeſchichte (vom Beginn der Königszeit bis lange nach dem Exil) ergießt, und haben als ſolche mit der Theorie nichts zu ſchaffen —, ſo bleibt uns nichts anderes übrig, als ſelber auf Grund des exegetiſchen Thatbeſtandes die ganze Fülle der hier hervortretenden Reichsgedanken unter beſtimmten Geſichtspunkten zu ordnen, die hier und da ſporadiſch und keimartig in der hierher gehörigen Pſalmengruppe angedeutet ſind. Das Königtum Jahwes charakteriſiert ſich nun nach den verſchiedenſten Seiten, und das erſte, worauf wir Gewicht legen, iſt, daß es vor allem auf dem Gebiet der Natur ſich kund thut. Das Reich der Gnade ſteht doch in einem unverkennbaren Zuſammenhange mit dem Reich der Natur, ſo gewiß der Inhalt des zweiten Artikels an den des erſten anknüpft.

Auch die Pſalmen der erſten Gruppe baſieren, wenn auch jenes Zuſammenhanges nur in einigen Stellen derſelben Erwähnung gethan wird, die Anſchauung vom Reich Gottes darauf, daß Jahwe der König Himmels und der Erde iſt. Als ſolcher tritt er in gewöhnlichen und in außerordentlichen Naturerſcheinungen hervor. Pſ. 29, der eine farbenprächtige Schilderung eines Gewitters liefert, läßt dieſes als eine großartige Manifeſtation der Allmacht Jahwes erſcheinen und ſchreibt dem Königtum Jahwes (10^b), deſſen Allmacht beſonders in der Sintflut ſich zeigte (V. 3, 10^a), Allgewalt über die Naturkräfte und die Elemente zu. Zugleich aber giebt die im Gewitter ſich kundthuende königliche Allmacht Jahwes ſeinem Volke die Ermutigung, ſich ſeiner Kraft zu getröſten und Segen von ihm zu erwarten (V. 11). Hier giebt alſo deutlich ein die Königsherrlichkeit Jahwes zeigender Naturvorgang wie das Gewitter die Grundlage für Hoffnungen und

Erwartungen ab, die zwar ganz allgemein gehalten, aber doch auf die Zukunft des Reiches ſich beziehende, meſſianiſche (wenn auch nur im allerweiteſten und verhüllteſten Sinne) zu nennen ſind. Auch im 93. Pſalme erſcheint die Herrſchaft des Königs Jahwe zunächſt als eine ewig (V. 2) ſich über die Natur erſtreckende; Jahwe iſt erhaben über dem Schäumen der Meeresbrandung (V. 4), und die Erde iſt durch ihn feſt begründet (V. 1). Aber auch hier ſehen wir ſeine zuerſt im Bereich der Natur ſichtbar werdende Königsherrlichkeit (V. 1) mit der Heilsgeſchichte des Volkes in Konnex geſetzt — hat doch die im Abſchnitt 1—4 beſchriebene Entfaltung der königlichen Macht die Tendenz, die unbedingte Zuverläſſigkeit der Zeugniſſe Jahwes vor den Volksgenoſſen hervorzuheben (V. 5). Jahwe, der die Naturgeſetze geſchaffen, denen ſich alle Kreaturen beugen müſſen, giebt ſeinem Volke auch Geſetze, nach denen ſich die Entwickelung des Reiches Gottes im Volkskörper vollzieht, — und wenn wir unter Edot (V. 5) dem Sprachgebrauch gemäß nicht bloß „Geſetze“, ſondern in der allgemeinen Faſſung „Ausſprüche Gottes“, alſo auch ſeine Verheißungen verſtehen, ſo iſt klar, daß auch hier das vom Pſalmdichter erkannte Königtum Jahwes im Bereich der Natur das Fundament für den Glauben an die Verwirklichung der unumſtößlichen Verheißungen Gottes auf dem Boden ſeines Reiches abgiebt. Auf wen die ſo bewerkſtelligte Herſtellung des Zuſammenhangs von V. 4 und V. 5 den Eindruck eines Gewaltſamen macht, der bedenke, daß die Konkluſion an mehreren Stellen im Pſalmbuch gemacht wird: gelten des Königs Jahwe Naturgeſetze unverbrüchlich, ſo werden auch die Geſetze im Reich der Gnade (um neuteſtamentlich zu reden) in ewiger Geltung ſtehen; ſie ſind für die Volksgenoſſen der ſichere Weg, um Leben und Heil zu erlangen. Vgl. die Parallele: Pſ. 19, 7. 8ff. Während Pſ. 93, 5 wie auch Pſ. 99, 4 die Zeugniſſe und Satzungen, alſo das allmächtige Wort Jahwes, es ſind, in denen ſeine Königsherrlichkeit zur Erſcheinung kommt, ſo daß jene als weſentlich konſtituierende Momente für die Aufrichtung und die Förderung ſeines Reiches in Betracht kommen, giebt es innerhalb unſerer Gruppe eine Reihe anderer Pſalmen, die Jahwes Königtum weniger aus ſeiner All-

macht, als aus ſeinen ethiſchen, grundlegenden Eigenſchaften der Treue und der Gerechtigkeit herleiten, ohne daß wir in der Zeichnung des ſo begründeten Königtums irgend welche hiſtoriſche Färbung bemerken. In Pſ. 103, 145, 146 treten zeitgeſchichtliche Beziehungen faſt gar nicht hervor (vielleicht Pſ. 146, 3 ausgenommen), und indem das Königtum Jahwes hier vielmehr von einem hiſtoriſchen Hintergrunde ganz und gar abgelöſt erſcheint und ſeine Ewigkeit (145, 13; 146, 10) einzig und allein auf die ſich ſtets gleich bleibenden Charaktereigenſchaften Jahwes, auf die der Treue, Gnade, Barmherzigkeit 145, 8, Gerechtigkeit 145, 7, 146, 7, auf die Unveränderlichkeit ſeiner Heilsgeſinnung nicht bloß Israel, ſondern überhaupt den Menſchen gegenüber geſtützt wird, Pſ. 103, 12, geht hier der hiſtoriſch-nationale Charakter des Königtums Jahwes in dem allgemein-menſchlichen unter; Pſ. 145, 16. Es iſt dies ein ewiggültiges Poſtulat der Treue und Gerechtigkeit Jahwes, daß er immer auf die Seite der Zaddikim im Kampfe gegen die Reschâim tritt, die Sache der Elenden, Armen, Waiſen zu der ſeinigen macht, 146, 7. 8. 9, die Pläne der Gottloſen zerſcheitern läßt, 145, 20^{b}, und den Frommen zum Segen, auch ſchließlich zu einer äußerlich geſicherten Exiſtenz verhilft, 145, 19. Dies alles ſtellt ſich als eine ethiſche Konſequenz des innerſten Weſens des Königs Jahwe dar, welche über Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft Israels, über alle Völkerſchranken hinaus ſich unausgeſetzt an den Menſchen zu ihrem Heile wirkſam zeigen wird, ſolange ſie den Erdboden bewohnen. Freilich ſind dieſe ethiſchen Wirkungen des göttlichen Königtums zur Zeit erſt in Israel ſichtbar, fühlbar und erkennbar geworden — gewinnt doch der Gegenſatz der Zaddikim (Gerechten) und Reschâim (Böſewichter) erſt durch die auf ſpezieller Erfahrung ruhende Schilderung innerer israelitiſcher Verhältniſſe und Vorkommniſſe ſeine Belebung und Beleuchtung; Pſ. 146, 3. 4—8. 9. Aber das iſt mit vollem Nachdruck hervorgehoben, daß dieſes für den Sieg des Guten über das Böſe ſo herrlich eintretende Königtum Jahwes, wie es als ein ſolches ſchon durch die ethiſchen Charakterzüge Jahwes poſtuliert wird, ſeinen Segen und ſein Heil für die ganze Menſchenwelt bereit und beſtimmt hält, womit eben dem Weſen

Jahwes gemäß die allgemein-menſchliche Seite in ſeinem Königtum feſt fundamentiert iſt. Die Anwendung der Partizipien in Pſ. 146, 7. 8 läßt die Abſicht des Pſalmdichters deutlich hervortreten, das hilfreiche, barmherzige Eingreifen des himmliſchen Königtums als eine Erfahrungsthatſache hinzuſtellen, deren in menſchlicher Beziehung weiter Bereich ſowie deren feſtſtehende Sicherheit nicht bezweifelt werden können. Am klarſten wird aber das Königtum Jahwes kund auf dem Gebiet der Geſchichte. Da Israel das vornehmliche Objekt aller Heilsthaten Jahwes iſt und die Prärogative Israels in der Teilnahme an dem Königtum Jahwes den Heiden gegenüber niemals verleugnet wird, ſo iſt klar, daß die Vorſtellung, daß Jahwe der eigentliche König Israels iſt und ſeine Segnungen in erſter Linie dem erwählten Volke zufließen, auch in jenen Pſalmenpartieen den Hintergrund bildet, welche die Stellung des Jahwekönigs zu der Heidenwelt erörtern, Pſ. 10. 48. 149. Der national-israelitiſche Standpunkt des 10. Pſalms zeigt ſich hauptſächlich darin, daß der Pſalmiſt vom Bewußtſein durchdrungen iſt: Der König Jahwe hat ein göttliches Recht darauf, das Volk ſeines Eigentums einmal in den eigenen ſozialen Nöten (Pſ. 10, 2—10) in Schutz zu nehmen, ſodann aber auch die heidniſchen Bedränger des Volks durch Austreibung aus dem Lande zu ſtrafen, Pſ. 10, 16. Durch die defenſive Haltung, die der Gottkönig nach Pſ. 10 und Pſ. 48 (vgl. V. 5 und 8) den Heiden gegenüber einnimmt, — durch die Offenſive, die er nach Pſ. 149 ergreift, indem er ſeine Jurisdiktion, das göttliche Recht der Züchtigung der Heiden, ein weſentliches Stück ſeines Königtums, an die Frommen in Israel überträgt, Pſ. 149, 6. 7. 8, wird außer Frage geſtellt, daß die Stellung des Gottkönigs zu den Heiden urſprünglich als negative gedacht iſt; von Rechts- und Bundeswegen hat nur Israel auf Jahwes Beiſtand und Schutz zu hoffen, und die Heiden kommen nicht um ihretwillen, ſondern lediglich um der Ehre Israels, um des Rechtes Jahwes willen in Betracht. Daneben finden wir aber eine Anſchauung (Pſ. 47), welche das deutliche Beſtreben verrät, den national-israelitiſchen Partikularismus durch die Vorſtellung zu überwinden: Das Königtum Jahwes tritt auch poſitiv

an den heidniſchen Völkern in die Erſcheinung, aber nur in der Weiſe, daß das zur poſitiven Realiſierung des göttlichen Reichszwecks unter den Heiden dienende Werkzeug einzig und allein — Israel iſt und bleibt. Das Mittel, das dem Fortſchritt des nationalen Königtums Jahwes zum univerſaliſtiſchen Weltkönigtum dient, iſt das der Kriegsgewalt (nach Pſ. 47). Wie überhaupt in dem Bilde des israelitiſch-nationalen Königtums Jahwes dies der älteſte, urſprünglichſte Zug iſt, daß der König Jahwe lediglich als israelitiſcher Heerführer erſcheint, vgl. Pſ. 24, 7—10 (vielleicht die bei der Einholung der Lade gebräuchliche Kriegsformel), ſo begegnen wir auch in der Zeichnung des Weltkönigtums Jahwes dieſer primitiven Vorſtellung: Jahwe, der ſich Jakob zum Erbteil erworben, Pſ. 47, 5, macht die Israel feindlichen Völker durch Gewalt dieſem unterthan (vgl. V. 3 und 4: unter unſere Füße, ein Ausdruck, der von der Kriegführung hergenommen iſt). Fürſten vieler Völker — die hier die ihnen unterſtellten Völker repräſentieren — kommen auf dieſe Weiſe zur Anbetung des Gottes Abrahams, V. 10. Wenn nun inſofern Jahwe mit Recht der Name „König der Heiden“ gebührt, V. 9, ſo iſt dadurch keineswegs der Inhalt von V. 5 aufgehoben. Vielmehr iſt der Zuſammenhang von V. 9ᵇ und 9ᵃ ein derartiger, daß 9ᵇ die Bedingung für 9ᵃ abgiebt, mit anderen Worten: das nationale israelitiſche Königtum vermittelt das univerſaliſtiſche, ſo daß dieſes als die Krone des erſteren, der radix der Weltherrſchaft Jahwes erſcheint. König der Heiden iſt Jahwe nur inſofern, als dieſe von Israel beſiegt werden. Aber der Krieg und Sieg ſind nicht die einzigen Media, welche das vom Königtum Jahwes ausgehende Heil den heidniſchen Völkern zufließen laſſen. Es ſind beſonders die ſogenannten Königspſalmen, 93. 95. 96. 97. 98. 99, welche Israel die Friedensrolle eines Vermittlers, eines Miſſionars für die Heidenwelt zuerteilen. Die Verkündigung der Zeugniſſe Jahwes, Pſ. 96, 3 und 10, der begeiſterte Hinweis auf die heilsgeſchichtlichen Offenbarungen und Thaten des Gottkönigs innerhalb Israels — durch israelitiſche Gottesboten — erſcheinen hier als die Mittel, welche die Heidenvölker eine innere Überzeugung von der Echtheit des Königtums Jahwes, eine zur ehrfurchtvollſten An-

betung zwingende Anſchauung von der Erhabenheit Jahwes über ihre hinfälligen Götzen gewinnen laſſen, Pſ. 98, 2. 3; 95, 3.

Der Eindruck, den die Heiden durch die innere Anſchauung der herrlichen Jahwethaten in und für Israel empfangen, iſt ein ſo zwingender, daß ſie, überwältigt von der Herrlichkeit des jahwiſtiſchen Königtums, ſich frei entſchließen, denſelben Weg zu wandeln, auf dem Israel zum Heil und Frieden gelangt. So wird Israel der Heidenwelt gegenüber als der friedevolle Wegweiſer zu einer gläubigen und vertrauensvollen Teilnahme am Königtum Jahwes dargeſtellt, durch die auch die Heiden als den Kindern Abrahams, des Vaters des Glaubens, ebenbürtige Glieder in das Reich Gottes ſich verſetzt ſehen. Verwandt mit dieſen Vorſtellungen ſind die Reichsgedanken, denen wir in Pſ. 22 begegnen; auch hier, V. 29, trägt das Reich des Königs einen unverkennbar univerſaliſtiſchen Charakter, und die Frage, wie ſich die Aufnahme der Heiden in das Königtum Jahwes vollzieht, wird dahin gelöſt, daß ebenfalls eine Bekehrung der Heiden zu Jahwe auf dem Wege des Friedens auf Grund einer inneren Umſtimmung angenommen wird, die einen freiwilligen Gehorſam der Völker gegen Jahwes Gebote zur Folge hat. Während aber in den Königspſalmen als die hauptſächlichen Momente, welche der Heidenwelt die Anerkennung des königlichen Szepters Jahwes abnötigen, die geſchichtlichen Offenbarungen und Thaten Gottes in der Vergangenheit und Gegenwart Israels betrachtet werden, vgl. Pſ. 99, 6. 7. 8, ſind es hier in Pſ. 22 vor allem die ethiſchen Wirkungen des gerechten Gottkönigs, wie ſie im ſozialen Volksleben Israels hervortreten, welche auf die Heidenwelt einen ſolchen überwältigenden Eindruck machen, daß die Völker ſich zu Jahwe wenden und ſeine Unterthanen werden, V. 28. 29. Die Thatſache V. 25, welche in dem Gemüte jedes gottesfürchtigen Israeliten lebendig iſt und die der Pſalmdichter aus eigener Erfahrung beſtätigen kann, V. 1. 2. 3. 20—25, giebt demſelben nicht bloß den Untergrund des Glaubens an die Verwirklichung der Verheißung von V. 27 innerhalb Israels, ſondern auch den Anlaß zur Befeſtigung der meſſianiſchen Hoffnung auf die Bekehrung der Heiden (V. 28), die gewiß zu erwarten ſteht, ſofern nur

letztere zur Anſchauung der den Elenden in Israel widerfahrenden göttlichen Hilfe gelangen. Die Erkenntnis, daß der König Jahwe auch — indirekter — Herrſcher der Heiden iſt, bildet ſowohl in Pſ. 22 als auch in Pſ. 93. 95. 96—99 als ein religiöſer Beſitzſtand der Gemeinde die feſte Vorausſetzung für die hier wie dort verſchieden ausgefallene Beſtimmung des Modus, unter dem die Anerkennung der Königsherrſchaft Jahwes in der Heidenwelt ſich vollzieht. Während aber Pſ. 22 in Bezug auf dies Letztere mehr ein Wunſch- und Hoffnungscharakter inhäriert, ſtellen die Königs- oder Reichspſalme die nach Pſ. 22 nur vom Glauben gehoffte Anerkennung des Königtums Jahwes in der Heidenwelt als bereits verwirklicht und geworden dar, und ſchauen die meſſianiſche Zukunft bereits als gegenwärtig an, wie es ja auch z. B. die Art des Deuterojeſaja iſt, wenn er ſich in die ſeligen Zeiten des meſſianiſchen Reiches vertieft, das, was er weisſagend vorausſagt, als erfüllt zur Darſtellung zu bringen. Was die zartbeſaitete Seele des Pſalmdichters bewegt, wenn er der herrlichen Endzeit gedenkt, was von den gleichzeitigen oder früheren prophetiſchen Zeugniſſen in ſeinem Gemüt nur irgend einen Widerhall findet, das ſchaut er gleichſam wie in einer Viſion als bereits vollzogen an. Wohl iſt zuzugeben, daß dieſe gottbegeiſterte Spannung und Potenzierung der lyriſch-prophetiſchen Kräfte im Gemüt des Dichters nicht überall in den Königspſalmen ſich auf gleicher Höhe halten, und daß ſich Stellen finden, in denen das geſchaute Bild der meſſianiſchen Heilszeit, das er kurz vorher noch mit den glühendſten Farben ausmalte, auf einmal zurücktritt und der Dichter nüchtern den Übergang in die normale Zeitlage findet, aber im großen und ganzen bleibt er doch ſeiner Darſtellungsweiſe getreu, das Königtum Jahwes unter den Heiden bis an die Enden der Erde faktiſch aufgerichtet und völlig anerkannt zu ſehen. Ein von gleicher begeiſterungsvoller Zukunftshoffnung getragenes Bild, unter dem der Eintritt der Heiden in das Königtum Jahwes gedacht wird, begegnet uns in Pſ. 87. Wenn es hier in V. 3 heißt: Herrliches wird über dich geſagt, oder, wie Michaelis überſetzt: gloriosa sunt, quidquid dicitur de te, Jerusalem, ſo ſehen wir, daß auch hier die geſchaute Heilsvoll-

endung als gegenwärtig gemalt wird, wenn auch der Pſalmdichter hinterdrein ſogleich ſeine Stellung verändert und in Futuris redet. Der hier vorwaltende Geſichtspunkt, unter den hier die Aufnahme der Heiden in das Reich Gottes geſtellt wird, iſt ein weſentlich anderer als in den vorgenannten Pſalmen. Zwar erſcheint auch hier die Berufung der Heiden, wie meiſt im Alten Teſtament, als Hinzufügung zu Israel (vgl. V. 4: „ich will Rahab und Babel hinzurechnen zu Israel"), aber das iſt der neue, in das Bild des Königtums Jahwes eingezeichnete Zug, daß der Eintritt der Heiden in das Reich Gottes hier unter der Form einer Bürgerrechterteilung an dieſelben in Jeruſalem ſelber beſchrieben wird (vgl. Jeſ. 56, 3 ff.). Durch Eintragung in die Bürgerliſten Jeruſalems werden die Heiden als gleichberechtigt mit den Gliedern des auserwählten Volkes erklärt, und dieſe Verſchmelzung der Heiden mit den alten Zionsbürgern erſcheint hier als das letzte Ziel des Königtums Jahwes. Babel, Cuſch, Rahab, gerade die Israel feindlichen Nationalitäten werden in der Endzeit des meſſianiſchen Reiches mit Israel vereinigt und ausgeſöhnt gedacht, woraus wir den weitherzigen, edelſinnigen, überaus toleranten, faſt von neuteſtamentlichem Geiſte durchhauchten Standpunkt erkennen, zu dem die Weisſagung den Pſalmdichter emporhebt, und der mit dem der Anfangszeit einen ſo tiefgehenden Kontraſt bildet. Dieſer letztere politiſche Geſichtspunkt vereinigt ſich mit dem in Stellen wie Pſ. 99, 5. 9; Pſ. 96, 9; Pſ. 95, 6 bemerkbaren, der die Anbetung der Heiden im Heiligtum Jahwes ſchildert, zu einem Geſamtzukunftsbilde des Reiches Gottes, das dem theokratiſchen Staate Israels mit ſeiner Verquickung religiöſer und politiſcher Inſtitutionen entſpricht. Fragen wir noch nach dem Beſitz, den das Königtum Jahwes Israel wie Heiden verleiht, ſo wird er nach Pſ. 22, 27. 29 in ein „Eſſen" und „Satt werden" gelegt. Die hier angewandten hebräiſchen Ausdrücke bezeichnen jedoch nicht bloß einen Wohlſtand in materieller Beziehung, vielmehr deuten ſie auch ein geiſtiges Gut, eine innerliche Beſeligung durch Frieden und Heil an, analog den das Gut der Heilszeit hervorhebenden Vorſtellungen bei den Propheten. Ewald bezieht den terminus tech-

nicus von V. 27 zunächſt auf die reichlichen Dankopfer, ſetzt aber hinzu, daß bei einem ſolchen der leibliche Genuß nicht die Hauptſache, vielmehr mit ihm ein durchaus geiſtiger verknüpft ſei. Nach welcher Seite hin hier das wahre Glück liegt, zeigt auch die enge Verbindung der Begriffe von „Eſſen" und „Anbeten" (V. 30). Auch das am Richtigſten als Wunſch Jahwes aufgefaßte Wort an die des Troſtes Bedürftigen (V. 27 c): „Es lebe euer Herz für ewig", läßt nicht im Mindeſten Zweifel darüber beſtehen, daß eine geiſtige Sättigung und Labung mit Troſt und Frieden hier als charakteriſtiſches Moment der Endheilszeit gedacht wird. Immer ſchwebt als das Ziel der Offenbarung des Königtums Jahwes ein Leben in vollkommener Freude vor (gîl 97, 1; 98, 4. 5 sameach und andere Synonyma), das zwar unter den dargeſtellten Prüfungsleiden der Zeit oft verdunkelt erſcheint, niemals aber ganz aus den Augen verloren wird.

II.

Wir treten jetzt jener zweiten Gruppe von Pſalmen näher, die die Vollendung des göttlichen Reiches an einen Davididen knüpfen, der als der Vermittler des Königtums Jahwes und ſeiner Segnungen erſcheint. Mit Recht, ſo glauben wir, haben wir die Königspſalmen 95—98 der erſten Gruppe eingereiht, weil wir uns nicht davon überzeugen können, daß in ihnen an irgend einer Stelle auf den großen menſchlichen König der Zukunft Bezug genommen ſei. Die ſie allein beherrſchende Idee iſt und bleibt: Vollendung des durch Israel den Heiden vermittelten Gottesreiches durch Jahwe. Die direkt-meſſianiſche und die typiſch-meſſianiſche Auslegung, die den Kreis der ſogenannten meſſianiſchen Pſalmen immer weiter ausdehnt und ſich der unberechtigtſten Extravaganzen ſchuldig gemacht hat und noch macht, hat, wie uns dünkt, kein Recht, auch nur das geringſte Stück dieſer Pſalmen 95—98 für ſich in Beſchlag zu nehmen. Wenn z. B. Stier in „Siebenzig ausgewählte Pſalmen" 98, 1 den „heiligen Arm Gottes", durch den er die Aufrichtung ſeines Reiches vollbringt, als die in Chriſto vom Himmel ſich herniederſtreckende Kraft des Höchſten definiert, oder „ſo zu ſagen als Chriſtus ſelbſt,

wie die mit unſerem Pſalme verwandte Stelle, Jeſ. 52, 10 lehrt", wenn in dem isch weisch (Mann und Mann), Pſ. 87, 5, chriſtliche Interpreten — nicht vernünftiger als der Chald. mit ſeiner direkten Beziehung auf David und Salomo — den Meſſias Chriſtus (wohl gar nach ſeiner Gottheit und Menſchheit doppelt genannt) gekennzeichnet ſehen wollten, ſo ſind dieſes zwar vom Glauben diktierte, aber den Grundſätzen einer geſunden Exegeſe widerſprechende, willkürliche Auslegungen, mit denen wir uns nicht befreunden können. Die hervorſtechendſten Pſalmen der zweiten Gruppe ſind 2. 45. 72. 110. Das Fundament der hier ſich zeigenden meſſianiſchen Idee bildet, 2 Sam. 7, eine Stelle, welche die Erwählung des Davidiſchen Hauſes ſchildert und die zukünftige Herrlichkeit Israels an die königliche Nachkommenſchaft Davids bindet. Den meſſianiſchen Pſalmen im eigentlichen Sinne gegenüber nimmt nun die Auslegung eine vierfach verſchiedene Stellung ein. 1) Die nüchterne hiſtoriſche Auffaſſung faßt jedesmal nur den hiſtoriſchen, eventuell mit dem Pſalmdichter gleichzeitigen König ins Auge und erklärt den ihm als dem Vertreter des davidiſchen Geſchlechtes vom Pſalmſänger vindizierten ewigen Wert, ſoweit er ſich mit ihrer eigenen, 2 Sam. 7 gegenüber eigenommenen nationaliſtiſchen Stellung nicht vereinigen läßt, für dichteriſche Hyperbel. 2) Nach der zweiten laſſen die betreffenden Pſalmen den geſchichtlich aufgetretenen König zwar nicht fallen, verklären aber ſein hiſtoriſches Bild durch ideale, der prophetiſchen Grundanſchauung von dem meſſianiſchen Reiche entlehnte Züge, und indem ſie, wie Öhler ſagt, „Prädikate auf ihn übertragen, die in ihm ihre volle geſchichtliche Verwirklichung nicht finden können", weiſen ſie typiſch hinaus auf den künftigen Vollender des theokratiſchen Königtums. 3) Nach der hauptſächlich von Hengſtenberg und Umbreit vertretenen direkt-meſſianiſchen Auslegung trägt die Idee des theokratiſchen Königtums den Pſalmdichter direkt auf das Niveau von der Anſchauung eines kommenden Meſſias, in dem dieſe Idee ihre vollkommene Erfüllung gefunden hat. 4) Die vierte endlich macht eine grundlegende Unterſcheidung; ſie verkennt nicht die hiſtoriſche Beziehung des betreffenden meſſianiſchen Pſalmes, läßt ſeinen Inhalt aber

durch den allegoriſchen Gebrauch, den er im ſpäteren Kultus erhalten habe, prophetiſch-meſſianiſch gefärbt werden. — Es iſt nun nicht unſere Abſicht, dieſen oder jenen Pſalm der einen oder der anderen Kategorie apodiktiſch zuzuweiſen, was ein Ding der Unmöglichkeit iſt. Die zweite Auslegung läßt ſich bei einem und demſelben Pſalm mit demſelben Recht wie die dritte oder gar die vierte in Anwendung bringen; ſo viel iſt jedenfalls gewiß, daß die Sänger unter Verwendung eines durch ein zeitgeſchichtliches Ereignis dargereichten Motivs auf den wirklichen Untergrund des gegenwärtigen Königtums oft die zukünftigen Züge des dem Ideal der Weisſagung homogen aufgefaßten davidiſchen Königtums einzeichneten. Gegen die Annahme einer einfach hyperboliſchen Redeweiſe ſpricht die Thatſache von dem Zuſammenklang ihrer Schilderungen mit den von den Propheten des 8. Jahrhunderts (Amos, Hoſea, Micha, Jeſaja) gelieferten Weisſagungen. Eine rein zeitgeſchichtliche Interpretation im ſtrengſten Sinne des Wortes wird überhaupt nicht durchzuſetzen ſein, denn Pſalmſänger, in denen das Bewußtſein von 2 Sam. 7 lebendig war, konnten die Thaten der Könige aus Davids Haus gewiß nicht ſchildern, ohne daß ſie gleichzeitig eine inſpirierte Exkurſion in die verheißene Zukunft des Hauſes David auf Grund ihrer meſſianiſchen Hoffnung machten. Verſenken wir uns in den Inhalt der von uns angezogenen Pſalmen, ſo gewinnen wir den Eindruck, daß die gegenwärtigen Könige in ihren Worten und Thaten immer unter dem Geſichtspunkt betrachtet werden, daß in ihnen reſp. ihrer Nachkommenſchaft die David gegebenen Verheißungen 2 Sam. 7 erfüllt werden und die prophetiſchen Zukunftsbilder durch ſie voll und ganz realiſiert werden ſollen. Wie alle Israeliten „Söhne Jahwes“ ſind, 5 Moſ. 14, 1, ſo iſt es der König vorzugsweiſe, aber immer nur als der Repräſentant des Gottesvolkes. Dieſe Sohnſchaft, Pſ. 2, 7, iſt untrennbar von dem Königsberufe, und in ihr verkörpert ſich der Gedanke, daß Jahwe ſtets mit dem Könige iſt. Das davidiſche Königtum hat ſeinen feſten Halt nur in der Gemeinſchaft mit Jahwe; hinter allen Unternehmungen und Plänen des Königs, die das Reich Gottes betreffen, ſteht Jahwe, nicht hinter ſeinen Privatangelegenheiten.

Er redet und handelt im Namen und im Auftrage Jahwes, Gottes Macht leuchtet durch ihn hindurch, Gottes Verheißungen gewinnen in ihm und durch ihn ein Werkzeug, deſſen Abſichten und Wünſche für das Reich Gottes mit denen Jahwes identiſch ſind, Pſ. 20, 5 und 6. Auch der König ſelber iſt von dem Bewußtſein, der Erwählte Jahwes zu ſein, voll und ganz durchdrungen; wie David, der Erſtgeborene unter den Königen der Erde, 89, 28, Gott anredet (V. 27): Mein Vater biſt du, mein Gott und Hort, der mir hilft! Wenn auch Hitzig dieſen Begriff der Sohnſchaft des davidiſchen Königs möglichſt verflacht, u. a. in ſeinem Pſalmwerke an ihm das auszuſetzen hat, daß „die Sohneswürde in Pſ. 2, 7 nach abſolutiſtiſcher Geſinnung riecht", ſo iſt es doch (nach Pſ. 2 beſonders) dieſes einzigartige Verhältnis der Sohnſchaft allein, in welchem der davidiſche König zu Jahwe ſteht, (bei welchem man freilich nicht an die phyſiſche oder an die geiſtliche Zeugung denken kann, ſondern das nur nach Stellen, wie Exod. 4, 22. Deut. 14, 1. Pſ. 89, 21—29 gewertet ſein will), das es als natürlich und folgerichtig verſtehen läßt, daß Jahwe, ſeinen Sohn an der Hand, die Sache des Königs im Kampf gegen die aufrühreriſchen Könige führt, Pſ. 2, 4 und 5, für ihn eintritt und ihm den Sieg garantiert (V. 6). Weil der irdiſche König der Sohn (im altteſt. Sinne) deſſen iſt, dem die Weltherrſchaft gehört, darum darf er von Jahwe das Anrecht auf dieſelbe unbedingt fordern (V. 8), darum kann auch der Verſuch des Königs, dieſelbe ſich im Kampfe gegen die aufſtändiſchen Rotten wiederzuerringen, nicht erfolglos ſein (V. 9). Dieſes theokratiſche Verhältnis der Sohnſchaft bringt es mit ſich, daß die Sache des Sohnes mit der Jahwes völlig identiſch erſcheint, wie denn auch die Schlußadhortation in Pſ. 2, welche die Konſequenz der dem Sohne garantierten Weltherrſchaftsſtellung zieht, die endgültige Unterwerfung, ſtatt unter den Geſalbten, unter Jahwe ſelbſt fordert (V. 11). Da gila (11 b) die Huldigung bei dem Regierungsantritt eines Königs bedeutet, ſo iſt hier die Verſchmelzung des davidiſchen Königtums mit dem Jahwes nicht zu verkennen. (V. 12 a heißt nicht: „küſſet den Sohn", ſondern nach richtigem Verſtändnis des Urtextes: „unterwerft euch mit aufrichtigem Sinn"). Ein

befriedigendes Verſtändnis des zweiten Pſalms erſchließt ſich uns erſt dann, wenn wir ihn als Produkt des prophetiſchen Geiſtes in Israel, als Niederſchlag der meſſianiſchen Hoffnung des Volkes anſchauen. Wenn es feſtſteht, daß Pſalmdichter die künftige Verherrlichung Zions, Pſ. 87, oder das künftige Kommen Jahwes zur Aufrichtung ſeines Reiches ſich vorſtellen können, aus welchem Grunde ſoll ihnen die Fähigkeit verſagen, die künftige Herrſchaft des Meſſias ihrem ahnenden Geiſte zu vergegenwärtigen? Mit einer rein zeitgeſchichtlichen Erklärung unſeres Pſalms, wie ſie Dieſtel in „Die Idee des theokratiſchen Königs“, Jahrbücher für deutſche Theologie, Bd. 8, S. 568, gegeben hat, iſt es nicht gethan, da das Königtum in Israel zur Zeit Davids oder Salomos oder ſeiner Nachfolger bis „an die Enden der Erde“ ſich thatſächlich niemals erſtreckt hat (V. 8). Die Bezeichnung „bis an die Enden der Erde“ bloß von den Grenzen des Landes Kanaan zu verſtehen, womit der rein zeitgeſchichtlichen Deutung Vorſchub geleiſtet werden ſoll, iſt gegen den Geiſt von Stellen, wie Pſ. 72, 8. 11; 22,28. Zach. 9, 9. 10. Mag auch zugegeben werden, daß der Vorſtellung des Pſalmdichters von der Weltherrſchaft der enge Kreis der damaligen geographiſchen Anſchauung zu Grunde lag, immerhin iſt und bleibt dieſe Vorſtellung eine meſſianiſche, und wir werden mit der Annahme nicht fehlgehen, daß es in der Tendenz des Dichters lag, das vollendete Königreich der Zukunft auszumalen, wobei er es mit Zügen ausſtattete, die er aus geſchichtlichen Vorgängen der Gegenwart, der näheren oder ferneren Vergangenheit hernahm. Der Untergrund ſeiner Meſſiasvorſtellungen iſt und bleibt aber die vorhin entwickelte Anſchauung von der theokratiſchen Bedeutung des davidiſchen Königtums; dieſe theokratiſche Grundlage in dem gezeichneten Meſſiasbilde zu überſehen, die „übernatürliche“, die „übermenſchliche“ Hoheit des Königs, ſeine „ewige“ Zeugung, gar die für das Reich Gottes in fundamentaler Bedeutung daſtehende Auferſtehung Chriſti bereits direkt in unſerer Stelle (V. 7) vom Pſalmiſten geweisſagt zu finden, iſt eine grobe Verkennung des altteſtamentlichen meſſianiſchen Standpunktes. Es iſt uns in V. 7 kein Anhalt dafür gegeben, den vorhin expli-

zierten Begriffskreis der Sohnſchaft des davidiſchen Königs noch durch die Aufnahme des Moments der „ewigen“ Zeugung zu erweitern — eines Begriffs, der doch erſt in der ſpäteren chriſtlichen Dogmatik ſeine Ausgeſtaltung gefunden hat —, beſonders da, wie überhaupt im A. T., ſo auch hier nur die volle Menſchheit des davidiſchen theokratiſchen Königs hervortritt, nach der er geſalbt und über Zion als Statthalter Jahwes eingeſetzt iſt (V. 6), ganz abgeſehen davon, daß es immer eine offene Frage bleibt, ob die Bezeichnung der Ewigkeit als ein beſtändiges Heute auf bibliſcher Grundlage ruht. Der Meſſias ſtand gewiß dem Pſalmdichter vor Augen, aber nicht im expiatoriſchen ſpezifiſchen Sinne des Chriſtentums, oder in sensu ſeiner ewigen Präexiſtenz, ſondern eben als das von der meſſianiſchen Hoffnung des Volkes verklärte Bild des theokratiſchen davidiſchen Königtums, in dem die vollen Verheißungen Jahwes Ja und Amen werden ſollen. Wenn man ſchließlich als das einzige meſſianiſche Moment in unſerem Pſalm nur die Hindeutung auf die Weltherrſchaft finden will, ſo liegt darin durchaus keine Verengerung des meſſianiſchen Gedankenkreiſes unſeres Pſalms, vielmehr ſind darin auch die Momente mitgegeben, die ſich einfinden, wenn man die volle typiſche Auslegung anwendet: das Recht auf die Weltherrſchaft nach ſeinem göttlichen Grunde (V. 8), in dem Weltherrſcher der Geſalbte (V. 2), der Vollſtrecker des allmächtigen Willens Jahwes, der Sohn Jahwes (V. 7), der Heil oder Verderben, je nach der Stellungnahme zu ihm, austeilt (V. 12).

Erſcheint nach Pſ. 2 das Scepter des davidiſchen Königtums auf die Allmacht Jahwes baſiert, ſo nach Pſ. 72 auf deſſen ethiſche Eigenſchaften, die der Treue und Gerechtigkeit (V. 1. 2. 3. 4. 5. 7. 12. 13. 14). Auch hier ſteht Jahwe dem davidiſchen König zur Seite, wo es gilt, das Reich Gottes durch Gerechtigkeit und Frieden zu gründen und zu fördern. Nach Pſ. 72, dem „friedlichen Gegenbilde zu dem kriegeriſchen Drama in Pſ. 2“, iſt es ebenfalls Jahwe, durch den der König Triumphe feiert, hier aber durch die ihm von Jahwe verliehene Gabe richterlicher Weisheit (V. 1). Wird nach Pſ. 2 auf die extenſive Ausdehnung des Reiches Gottes über die Welt durch den Ge=

ſalbten Gewicht gelegt, iſt hier die Herrſchaft des Königs zunächſt mehr intenſiv gedacht, beruhend auf Frieden und Gerchtigkeit, die ſich im Innern Geltung verſchaffen (V. 2—4; 12—14). Doch auch hier erſcheint die Weltherrſchaft als Attribut des theokratiſchen Königtums, die hier aber nicht aus der Allmacht Jahwes reſultierend, ſondern als einfache Konſequenz der gerechten Regierung des Königs im Innern, hinter der wieder die Gerechtigkeit Jahwes ſteht, vorgeſtellt wird. Denn dadurch, daß das königliche Regiment den Elenden und Armen Rechtsſchutz gewährt, wird eine ſtarke Anziehung auf die Völker ausgeübt (V. 8—11), (bemerke ki, „denn“ zwiſchen V. 11 und V. 12); ſo vollzieht ſich die Herſtellung der Weltherrſchaft ohne Schwertſtreich, auf friedevollem Wege. Wie nun Glück und Segen die Regierung des Davididen erfüllen, nach 72, 17, vgl. 45, 18, ſichtbar werden in lang dauerndem Nachruhm, der ihm eine Art Unſterblichkeit verleiht, ſo ſind Glück und Wohlſtand auch die ſtändigen Begleiter der Völker, die das Friedensſcepter des davidiſchen Königs anerkennen (V. 16). Dieſer Segenszuſtand währt, ſolange die Erde ſteht (V. 5. 17). Halten wir noch die hier geſchilderten Güter des Reiches Gottes unter dem Scepter der Davididen mit denen des 61. Pſalms zuſammen, wo alles Heil, der Beſtand des Gottesdienſtes ebenfalls an Davids Königshaus gebunden iſt, ſo ergiebt ſich uns ihre völlige Identität mit denen, die vom Königtum Jahwes herkommen. Es iſt hier kein Plus, keine höhere Qualität derſelben zu verzeichnen. Wenn nun auch in Pſ. 72 ein Meſſias nach Dieſtels Anſicht im eschatologiſchen Sinne durch Erwähnung der Nachkommen (V. 17) ausgeſchloſſen ſein ſoll, ſo glauben wir doch den meſſianiſchen Charakter des Pſalms feſthalten zu müſſen, da gerade die Wunſchform am Eingange als Beweis dafür dient, wie ſehr lebendig in ihm die meſſianiſche Sehnſucht Ausdruck findet. (Vgl. Stade, Die meſſianiſche Hoffnung im Pſalter, Zeitſchrift für Theologie und Kirche, Jahrgang II, S. 369, eine Schrift, in der allerdings der Kreis der meſſianiſchen Vorſtellungen im Pſalter viel zu weit gezogen erſcheint, indem Aufforderungen, wie Steh auf, Jahwe! z. B. Pſ. 7, 7 und 8, oder Bitten, wie Pſ. 109, 21. 26, ohne

weiteres als meſſianiſch gedeutet werden.) Wie Öhler entſcheidet, betet Pſ. 72 um das Kommen des großen Friedefürſten, der in göttlicher Gerechtigkeit die Herrſchaft ohne Ende führt (Jeſ. 9), beſonders der Leidenden und Elenden ſich annimmt, „dem darum alle Völker und Könige der Erde huldigen ſollen."

Indem wir nun dem 45. Pſalm näher treten, wollen wir vorweg bemerken, daß wir uns mit der Anſchauung Smends (Lehrbuch der altteſt. Religionsgeſchichte, S. 378) nicht befreunden können, nach der Pſ. 45 wahrſcheinlich „auf einen heidniſchen und dann wohl auf einen griechiſchen König ziele". Dagegen ſpricht doch der Umſtand, daß der König in Pſ. 45 von Jahwe eingeſetzt erſcheint und wir dieſes von heidniſchen Königen nicht gerade behaupten können. Außerdem wird Jahwe (V. 8) ausdrücklich Gott des Königs („dein Gott") genannt, was alles nur auf einen israelitiſchen, theokratiſchen König hinweiſt. An welchen israelitiſchen König das Lied adreſſiert iſt, ob an Salomo, 1 Kön. 3, wie die meiſten älteren Ausleger meinen, oder an Jerobeam II. (Ewald), oder an den König Alexander (Olshauſen), kommt für unſere Ausführnng wenig in Betracht; es iſt uns genug, daß die Beziehung auf einen israelitiſchen König, an deſſen Geſchlecht ſich die meſſianiſchen Hoffnungen Israels knüpfen, außer allem Zweifel gewahrt iſt. Was uns nun den 45. Pſalm intereſſant macht, iſt der Umſtand, daß die bisher faſt getrennt auftretenden Züge des Heldentums und des gerechten Waltens in dem Bilde des theokratiſchen Königs innig vereinigt erſcheinen (V. 8. 4. 5. 6). Kriegeriſche Thaten, Werke der Milde und Wahrheit, Schönheit und Holdſeligkeit, wunderbare Erfolge (V. 5) ſind die Kennzeichen des davidiſchen Idealkönigtums. Die Vermählung des Königs wird für den Dichter die Veranlaſſung, ſeiner Hoffnung auf die erſehnte Zeit der Herrlichkeit in faſt prophetiſcher Weiſe Ausdruck zu verleihen. V. 7, der zu vielen Kontroverſen Anlaß gegeben hat, iſt ein Hauptzug, der weit über den israelitiſchen König der Erfahrung hinausweiſt und in prophetiſchem Weitblick dem Throne des theokratiſchen Königs ſicheren Beſtand infolge der durch ihn dargeſtellten göttlichen Gerechtigkeit (und zwar für ewige Zeiten)

vindiziert. Im Allgemeinen iſt der Hinweis auf die Ewigkeit des Thrones, wie weiter unten gezeigt iſt, in V. 7 nur als nebenſächliches Moment hervorgehoben. Daß hier allerdings nicht die ewige Dauer der Königsfamilie oder einer einzelnen Perſon, ſondern vielmehr die der davidiſchen Dynaſtie gemeint iſt, iſt jedem klar, der ein klares Verſtändnis von 2 Sam. 7 gewonnen hat. V. 17 würde ſich gegen die Annahme der ewigen Dauer einer beſtimmten Königsperſon auflehnen. Aber auch mit obiger Auffaſſung iſt dem meſſianiſchen Zukunftsgedanken nichts an ſeiner Tragweite genommen; es wird hier nicht das königliche Amt Chriſti im ſpeziellen vorausgeſchaut, wohl aber im Allgemeinen die ewige Dauer des Geſchlechts, das das Heil verwirklichen ſoll. Es wäre ein Fortſchritt ohne gleichen in der meſſianiſchen Anſchauung des theokratiſchen Königtums dem 45. Pſalm zuzuſchreiben, wenn es mit der von einigen Kommentatoren, z. B. von Delitzſch unter Berufung auf Ex. 21, 6; 22, 7 ff. 1 Sam. 2, 25. Pſ. 82, 6, vorgetragenen Auslegung ſeine Richtigkeit hätte, nach der unter Elohim der derzeitige König zu verſtehen ſei: dann wäre nicht bloß dem Scepter ſeines Geſchlechts und ſeines Reiches eine ewige Dauer zugeſchrieben, ſondern auch mit der Anrede „Elohim“ direkt ſein göttliches Weſen bezeichnet, und wir würden dann eine noch ſtärker ausgeprägte Gleichordnung von Jahwe und dem theokratiſchen König vor uns haben, als ſie Pſ. 2 ſehen ließ, in dem wir ja gewiſſermaßen ein Zuſammenfließen Jahwes und ſeines Sohnes angedeutet finden. (Vgl. noch Pſ. 89.) Daß dem Stellvertreter Jahwes der Name Elohim zukomme, ſo behauptet man, dafür ſpreche eine Vergleichung mit Pſ. 82, 1 und 6. Jeſ. 9, 6, wo der Meſſias als El gibbor (Gott-Held) erſcheine, — wenn man dieſe Parallele heranziehen dürfe, wo dieſes Prädikat nur ein Glied in einer Kette von Ausdrücken ſei, die von vornherein die beſtimmte Tendenz haben, die Herrlichkeit des verheißenen Meſſias in idealer Weiſe auszumalen. Stehe nun aber die Mitteilbarkeit des Namens Elohim an menſchliche Repräſentanten der Gottheit feſt, warum ſollte der, welcher nach 2 Sam. 7 — in typiſcher Weiſe — Gottes Sohn heiße (V. 14), nicht auch hier in der-

ſelben Beziehung Elohim heißen? Wie einzelne darauf verfallen ſind, die Beziehung des Elohim auf den zeitlichen König aufrecht zu erhalten und ſich darauf zu verſteifen, iſt ſehr wohl zu verſtehen, da ſämtliche Verſionen Elohim als Vokativ auffaſſen (Hier.: Thronus tuus, deus, in saeculum et aeteruum), und unter dem autoritativen Einfluſſe der Tradition, daß Elohim Vokativ und nichts anderes iſt, unter Ablehnung von Textkonſtruktionen und Emendationen, die man für zu gewagt und gegen den hebräiſchen Sprachgebrauch verſtoßend erachtete, auch in Anbetracht deſſen, daß 7 b die Anrede an den König ergeht, die Relation des Elohim auf den zeitlichen König als geradezu geboten erſchien. Nichtsdeſtoweniger ſtellt ſich bei nüchterner Exegeſe und bei Abſtreifung aller Vorurteile, die eine dem Wortſinn gerecht werdende Würdigung meſſianiſcher Stellen verhindern, doch die Unmöglichkeit heraus, daß Elohim Anrede an den zeitlichen König ſein könnte. Die Appellation an Ex. 21 ff. oder Pſ. 82 kann die Auffaſſung von Delitzſch nicht ſtützen, da auch hier die Faſſung der Elohim als „Richter" ſich als nicht angänglich ergiebt. Vielmehr iſt Ex. 21 ein Gottesbild gemeint und in Pſ. 82, 6 ſind unter Elohim wohl nicht heidniſche Fürſten und Gewalthaber zu verſtehen, wie Bäthgen will, — obwohl es ja eine bekannte Thatſache iſt, daß die heidniſchen Könige ſich ſelbſt als Götter und Götterſöhne bezeichneten (vgl. die Titulaturen ägyptiſcher Könige und Antiochus *θεός*), — ſondern ehemalige Heidengötter, die in Jahwes Regiment eingegliedert ſind. Angeſichts des Konſenſus aller Exegeten, die auf die Vergewaltigung des klaren Wortlauts Verzicht leiſten (vgl. z. B. Pſ. 82, 7), wird um ſo mehr von einer Beziehung des Elohim auf den Zeitkönig zu abſtrahieren ſein, wenn wir noch folgende dagegenſprechende Gründe in Erwägung ziehen. 1) Welch einer mißverſtändlichen Ausdrucksweiſe hätte ſich der Dichter des Pſalms mit ſeiner Anrede des Königs als Gott im Hinblick auf den Inhalt von V. 8 ſchuldig gemacht! Denn hier heißt es: „Jahwe, dein Gott hat dich mit Freudenöl geſalbt vor deinen Geſellen!" 2) Außerdem iſt עוֹלָם וָעֶד (ohne לְ), wie Hitzig treffend ins Feld führt, ſonſt immer nur Nebenbeſtimmung zum Prädikat, und

figuriert nie ſelbſt als ſolches. Um nun aber etwas Poſitives zu gewinnen, das den Stempel der Wahrheit in ſich trägt, iſt es nicht nötig, auf die Emendationsverſuche de Lagardes oder Gieſebrechts zu rekurrieren; erſterer lieſt für וָעֶד einfach סָעַד und beſeitigt hierdurch alle exegetiſchen Schwierigkeiten mit einem Schlage, letzterer glaubt, daß für Elohim früher יהוה geſtanden habe, und nimmt an, daß dieſes aus יִהְיֶה korrumpiert ſei: „Dein Thron wird ſein immer und ewig.“ Einige Kommentatoren endlich zerhauen den gordiſchen Knoten, indem ſie Elohim einfach ſtreichen, wodurch aber an der Konzinnität der Versglieder gefrevelt wird. Uns ſtellt ſich als der beſte Ausweg aus dem Labyrinth der exegetiſchen Schwierigkeiten dar, auf die Erklärung Aben Esras zurückzugehen und dieſelbe mit Hitzig zu erneuern, nach der hinter כסאך (als status constructus) כִּסֵּא nochmals im Geiſte zu wiederholen iſt, wofür die Analogieen Esr. 10, 3. 2 Reg. 23, 17. 1 Chr. 29, 23 reichlich ſprechen, obwohl nicht zu verkennen iſt, daß in dieſer Prozedur eine gewiſſe ſprachliche Härte liegt. Demnach iſt dieſes das Ergebnis: „Dein Thron iſt ein Gottesthron (immer und ewig)“ — letzteres appoſitionell gefaßt — ein Ausſpruch, der erſt in dem Inhalt des folgenden Parallelgliedes ſeinen abſchließenden Gipfelpunkt findet. Meiner Empfindung nach liegt hier der Hauptaccent auf שֵׁבֶט מִישֹׁר, und wenn wir vorhin ſahen, daß Pſ. 45, als Ganzes betrachtet, eine Verſchlingung der Züge des Heldentums und des gerechten Waltens in dem Bilde des theokratiſchen Königs darſtellt, ſo iſt hier die Stelle, wo aus dem beide Züge vereinigenden Geſamtrelief ſich die Gerechtigkeit leuchtend abhebt; der Thron des Königs wird hier ein Gottesthron nicht in erſter Linie deshalb genannt, weil er von Gott begründet und von Gottes Segen und Walten umſchirmt wird, ſondern vorzugsweiſe inſofern, als auf ihm ein König thront, der Gottes Macht und Herrlichkeit nach außen und nach innen durch ſein Amt und ſeine Stellung zur Darſtellung und Anſchauung bringt, der in jeder Beziehung mit Jahwe zu vergleichen iſt, und dieſes Vongottesgnadentum, dieſe Gottähnlichkeit ſtrahlt beſonders nach 7 b wieder in der gerechten Regierung des Königs. Dies iſt die eigentliche Spitze, auf welche V. 7 hinausläuft, und da die oben

erwähnten Textverbeſſerungen von Gieſebrecht ꝛc. darauf angelegt ſind, in V. 7 als Hauptmoment die ewige Dauer des Königsthrons hervorzuheben, ohne dem Umſtand Rechnung zu tragen, daß nach dem Parallelgliede 7 b, auf dem der Hauptnachdruck liegt, es ſich nicht um die Dauer der Regierung, ſondern um die gotterfüllte Gerechtigkeit als ein das Reich Gottes vor allem fundamentierendes göttliches Moment handelt, ſtellen wir ſie aus dieſem Grunde unbedenklich beiſeite. Die allegoriſche Deutung, die unſer Pſalm durch die geſamte alte Kirche und die Synagoge erfuhr, iſt bekannt. Ob ſchon die LXX derſelben huldigten, wiſſen wir nicht, obwohl die Überſetzung שִׁיר יְדִידֹת mit ᾠδὴ ὑπὲρ τοῦ ἀγαπητοῦ darauf ſchließen läßt; jedenfalls können wir uns denken, daß zu einer Zeit, wo die meſſianiſche Sehnſucht beſonders ſtark hervortrat und unſer Lied (als Tempellied) als Vehikel derſelben benutzt wurde, die allegoriſche Bedeutung des Pſalms mehr und mehr zunahm. Der höchſten Wahrſcheinlichkeit nach iſt der Grund für die Aufnahme des Liedes in den Pſalter von ſeiten des Sammlers wohl darin zu ſuchen, daß er nicht irdiſche, ſondern himmliſche Liebe in ihm verherrlicht fand (vgl. den Kommentar von Bäthgen zu Pſ. 45). Ob aber alles von vornherein in der Abſicht des Dichters gelegen hat, was man ſpäter im frommen Verlangen nach der Heilszeit in denſelben hineintrug, möchte mehr als zweifelhaft ſein. Daß der Dichter — unter der Vorausſetzung, daß die Gemahlin eine einheimiſche israelitiſche Prinzeſſin iſt — die Verbindung des Meſſias mit Israel (der Schegal-Braut), dem die Heidenvölker (die Jungfrauen der Königin) ſich anſchließen, bei der Abfaſſung im Auge gehabt hat, hat V. 11 gegen ſich, wo von einem Vergeſſen des Vaterhauſes die Rede iſt. Daß hier nur ausgedrückt ſein ſoll, Israel ſolle ſich ſelber, ſeine Geſetzesgerechtigkeit aufgeben, um im Glauben an den Meſſias neu zu erſtehen, das heißt doch, dem alten Bundesvolke eine Höhe der Anſchauung vindizieren, die es thatſächlich nie gehabt hat. Aber auch das dürfte ebenſo unſicher und zweifelhaft ſein, daß — unter der Vorausſetzung, daß die Gemahlin eine heidniſche Königstochter iſt — als dasjenige Moment, das der Dichter bei dem Ausmalen der herrlichen Zukunft im Auge gehabt habe, vorzugsweiſe die

Einverleibung der heidniſchen Welt in das göttliche Reich zu bezeichnen ſei, wobei aber der Modus, unter dem ſich der Übergang der davidiſchen Herrſchaft in Israel auf die Völkerwelt vollziehe, nicht näher determiniert ſei. Vgl. Öhler, Altteſt. Theologie, S. 818 und H. A. Hahn, „Das Hohelied von Salomo überſetzt“, S. 5. An und für ſich freilich wäre die Auffaſſung, daß Pſ. 45 eine Allegorie ſei, nicht ſo gänzlich fernliegend, daß ſie eventuell nicht eine Unterlage für eine direkte meſſianiſche Deutung des Pſalms abgeben könnte. Wenn wir zum Vergleich das Meſſiasbild heranziehen, wie es uns bei den Propheten entgegentritt, ſo ſehen wir den Meſſias mit Zügen dargeſtellt, die ſein Heldentum und ſeinen Triumph über die Feinde Israels in leuchtenden Farben ſchildern, damit aber auch die Gerechtigkeit als einen Hauptzug ſeines Charakters verbinden, Jer. 33, 15; 23, 5. Die Thatſache, daß das Verhältnis Jahwes zu Israel ſeit Hoſea unter dem Bilde der Ehe häufig ſymboliſiert wird, Ezech. 16. Jer. 2, 2 ff., läßt den Schluß als annehmbar erſcheinen, daß ein Dichter vielleicht hätte auf den Gedanken kommen können, auch den Meſſias in ſeiner Beziehung zu ſeinem Volke unter demſelben Gleichnis darzuſtellen. Und wenn wir in unſerem Pſalm der Erwähnung der Genoſſinnen der Braut begegnen, denen ſich ebenfalls des Königs Palaſt öffnet, was würde uns hindern, ſo denkt man, unter ihnen die ſich zu Jahwe und dem Meſſias bekehrenden Heidenvölker in sensu poetae zu begreifen, beſonders da dies doch eine Symbolik iſt, welche durchaus nicht außerhalb des Rahmens altteſtamentlicher Vorſtellungsweiſe liegt? — Und doch ſind wir durch zwingende exegetiſche Gründe genötigt, jede Verſuchung zu allegoriſcher Deutung zu überwinden und kurzweg von der Hand zu weiſen, daß auch nur die allergeringſten Anläſſe zu derſelben im 45. Pſalm vorliegen. Als der entſcheidendſte fällt hier der Grund ins Gewicht, daß eine ſehr beſtimmte und nicht zu verſchleiernde Unterſcheidung der Genoſſinnen der Braut (V. 15) von den Völkern gemacht wird, welche der Königin Geſchenke übergeben werden (V. 13).

Ferner müßte die allegoriſche Auslegung vor V. 17 Halt machen, wo Kinder erwähnt werden, welche einmal den Platz der

Väter einnehmen werden, ſo daß in unſerem Pſalm es alſo Partieen gäbe, die als vom Dichter nicht allegoriſch gemeint zu gelten hätten. Hiemit wäre die Geſchloſſenheit und Einheit des allegoriſchen Bildes ſehr in Frage geſtellt. Schließlich wollen wir noch die ſowohl von großem Scharfſinn als auch von tief poetiſcher Anſchauung Zeugnis ablegende Bemerkung von Reuß wiederholen, die auch Bäthgen in ſeinem Kommentar bringt: „Der König trägt Verlangen nach der Schönheit der Braut, und dieſe wird aufgefordert, ihm gehorſam zu ſein. Aber die allegoriſche Braut, die Gemeinde, iſt erſt dann ſchön, wenn ſie ſich ihrem Herrn und Heiland ergeben hat; ſie empfängt alle ihre Schönheit erſt von ihm." Das Prius iſt der Gehorſam der Gemeinde, ihre Schönheit iſt keineswegs ein ihr immanentes Prinzip; das „ohne Runzeln", das Untadlige, das Fleckenloſe, welches die Schönheit der Gemeinde Chriſti bedingt und charakteriſiert (Eph. 5, 27), iſt erſt die Folge des Gehorſams, das Poſterius. Keimartige Anſätze für dieſe chriſtliche Anſchauung finden ſich ja zur Genüge auf dem Boden des alten Bundes, überall da, wo die Heiligkeit (Schönheit in ethiſchem Sinne) des Bundesvolkes als aus der Heiligkeit Jahwes, des Bundesherrn, abgeleitet dargeſtellt wird; vgl. z. B. 3 Moſ. 11, 44. 45. Wollte nun der Dichter unter dem Bilde der königlichen Braut direkt die Gemeinde des Meſſias darſtellen, hätte er ſicherlich nicht ſo ſehr die ſelbſtändige Schönheit der Braut betont, vielmehr irgendwie einen nicht zu verkennenden Hinweis darauf gegeben, daß der Schmuck der Braut, der ihre Schönheit erſt hervortreten läßt, vom König herrührt. Im Pſalm iſt eben das Poſterius zum Prius und das Prius zum Poſterius gemacht.

Wenn nun auch nach obigem die allegoriſche Deutung als ausgeſchloſſen erſcheinen muß, ſo finden wir in Pſ. 45 doch immer noch ſo viel meſſianiſchen Gehalt, daß wir ihn ſeiner meſſianiſchen Heilsbedeutung nach, wenn nicht auf eine höhere, ſo doch mindeſtens auf die gleiche Stufe mit Pſ. 72 und Pſ. 2 ſetzen dürfen. Um kurz zuſammenzufaſſen, ſo begegnen wir, wie in Pſ. 72, auch in Pſ. 45 nur der grundlegenden Anſchauung: Es iſt der König Israels, der als Knecht Gottes die Vermittlerrolle nach außen und nach innen durchzuführen berufen iſt; ähnlich wie in Pſ. 2

wird die jahweverwandte Seite, die über die in der lebensvollen Schilderung der Hochzeit ſich beſonders aufdrängende Gegenwart und Realität der Perſonen und Dinge in die Vollendung der Heilszeit hinausweiſt, im Begriff des davidiſchen Königtums nicht überſehen, indem als Zeichen ſeine Gottähnlichkeit hier ſein völkerbezwingendes Heldentum (V. 4), aber auch beſonders die Gerechtigkeit auftritt (V. 7) und indem der meſſianiſchen Hoffnung auf die Weltherrſchaft Ausdruck inſofern gegeben wird, als allen Ländern der Erde durch das Medium des israelitiſchen, ewig beſtehenden Königtums ein Segensregiment ohne gleichen zu teil werden werde; V. 17.

Den Höhepunkt der meſſianiſchen Anſchauung vom davidiſch-theokratiſchen Königtum finden wir ſchließlich in Pſ. 110. Mannigfache Berührungspunkte mit den Gedankenkreiſen der vorigen Pſalmen bietet dieſer Pſalm dar. Die Frage, ob unter Adoni (אֲדֹנִי ist eine Anrede an Höherſtehende Gen. 23, 6; 33, 8; 44, 7) der zeitgeſchichtliche König, der mit dieſem Ausdruck wohl angeredet worden iſt (vgl. 1 Sam. 22, 13) oder der ideale theokratiſche König der Zukunft, der Meſſias, zu verſtehen iſt, laſſen wir vorläufig dahingeſtellt. Wir ſehen, wie Jahwe an den Adon die Aufforderung ergehen läßt, neben ihm auf dem Thron Platz zu nehmen (V. 1); darin liegt die Anerkennung des Adoni, „die Einordnung desſelben in die theokratiſche Idee im denkbar höchſten Maße“. Es iſt V. 1 nur eine neue Form oder Einkleidung des alten Gedankens von der Identifizierung Jahwes mit ſeinem Geſalbten. Einen Ausdruck für die Teilnahme an der himmliſchen Weltherrſchaft und göttlichen Allmacht (Hengſtenberg) können wir darin nicht ſehen, da nach V. 2 Jahwe ſelbſt in Zion weilt, auch die ausgeprägteſte Meſſiasidee bei den Propheten ſich zu dem Übertragen einer ſolchen Vorſtellung auf den theokratiſchen König nicht verſteigt. Das abſolut neue Moment jedoch, das ſeinen meſſianiſchen Charakter im chriſto- reſp. eschatologiſchen Sinne nicht verleugnen kann, liegt darin, daß dem theokratiſchen Könige das ewige Prieſtertum nach der Weiſe Melchiſedeks zugeſprochen wird V. 4. Freilich iſt ſchon in dem von David dargeſtellten theokratiſchen

Königtum ein gewiſſer prieſterlicher Habitus nicht zu verkennen; ſetzte David doch zwei Hohepriester ein, fungierte er doch ſelber bei Gelegenheit als Prieſter 2 Sam. 6, 14. 17. 18, ohne durch göttlichen Schwur zum Prieſter eingeſetzt zu ſein; war der König doch durch ſein Wohnen auf Zion in die unmittelbarſte Nähe des Heiligtums gerückt, und ein Gott Naheſtehender hat das Weſen und das Recht des Prieſters, 2 Moſ. 19, 22; 4 Moſ. 16, 5. Aber das unerhört Neue, das weit über den Rahmen der theokratiſchen Inſtitutionen hinausgeht, iſt die einzigartige Verbindung des Prieſtertums mit dem Königtum in ein und derſelben Perſon des Königs in der Weiſe, wie einſt Melchiſedek beide Würden in ſich vereinigte (außer Israel nichts Ungewöhnliches, doch in der heiligen Schrift nur von Melchiſedek berichtet). Der göttliche Schwur, mit dem dieſe Prophetie V. 4 eingeleitet wird, hebt dies deutlich genug hervor. Wenn ein ſpäterer Prophet dieſe Verbindung der zwei in Israel ſtets getrennten Würden als Signatur des Meſſias hervorhebt, Sach. 6, 13, weshalb ſollte der Geiſt Gottes nicht auch dem Dichter des 110. Pſalms ſchon einen ſolchen ahnungsvollen Ausblick auf den meſſianiſchen Hoheprieſter und König, der Chriſtus iſt, beſchert haben! Freilich iſt man ſofort bereit, der direkt meſſianiſchen Auslegung den 4. Vers ſtreitig zu machen und die Deutung auf das zeitgeſchichtliche Gebiet hinüberzuſpielen, indem man „nach der Weiſe Melchiſedeks“ als einen Zuſatz des Dichters erklärt, mit dem er der Meinung begegnen wollte, als ſeien mit dem Prieſterprädikat irgend welche Rechte oder Funktionen behauptet, die ausſchließlich eine Domäne des aharonitiſchen Prieſtertums bildeten. — Oder man hat V. 4 auf einen makkabäiſchen Fürſten (Simon) beziehen wollen, wogegen aber ſehr gewichtige Gründe ſprechen, — es müßte doch bei letzterer Annahme nicht auf eine außerisraelitiſche Perſönlichkeit wie Melchiſedek Bezug genommen ſein, da dieſes dem exkluſiven Geiſte der Makkabäerzeit ſehr zuwider wäre; auch müßte es heißen: „Du ſollſt König ſein“, da die Makkabäer geborene Prieſter waren und für ſie das Königtum ein neues Moment bildete. Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß Simon nicht gemeint ſein kann, da es nicht denkbar erſcheint, daß der Dichter einem bloßen Plebiszitum

1 Makk. 14, 41 den Stempel eines göttlichen Schwurs aufgedrückt haben ſollte. Die rein zeitgeſchichtliche Auslegung muß, ſo glauben wir, überhaupt bei unſerem Pſalm Fiasko machen, da die Verſuche und Bemühungen, in der Geſchichte Israels eine Perſönlichkeit aufzuſpüren, mit der ſich ſämtliche Züge des 110. Pſalms in kongruenter Weiſe decken, nicht zum Ziel unbedingter Gewißheit gelangen. Es ſteht uns daher wohl kaum ein anderer Weg offen, als mit Bäthgen und anderen Kommentatoren unſerem Pſalme eine direkte Beziehung auf den Meſſias zu geben. Wenn man dagegen einwendet, daß die Anrede einem gegenwärtigen Könige gelte, die Weisſagung von einem zukünftigen nirgends zu entdecken ſei, ſo iſt dem entgegenzuhalten, daß nach der Faſſung von V. 1 und 2 (נְאֻם) dem Pſalm der Charakter einer Weisſagung nicht zu nehmen iſt, und daß überhaupt die Anrede an den künftigen Meſſias nach Analogie von Jeſ. 8, 8 der altteſtamentlichen Denk- und Sprechweiſe durchaus nicht widerſpricht. Pſ. 132 und die Pſalmen Salomos 17; 18, 6—10 machen es erſichtlich, daß der Meſſias wohl das Objekt der Pſalmendichtung bilden kann. Anklänge an den meſſianiſchen Vorſtellungskreis unſeres Pſalms finden ſich ſonſt im Alten Teſtament genugſam, vgl. Jer. 30, 21; Sach. 6, 13; 3, 8, und man wird daher mit der Annahme nicht fehlgehen, daß der Pſalmdichter ſein Meſſiasbild mit Zügen z. B. aus dem Propheten Sacharja ausgeſtattet hat. Iſt es ſicher, daß der Pſalm einer ſpäteren Zeit angehört, — worauf unverkennbar die hebräiſche Diktion hinweiſt — in der das Prieſtertum ſchon die Stufe einer beſonderen Ausbildung, Organiſierung und Begrenzung ſeiner Funktionen erreicht hat, iſt auch der Schluß berechtigt, daß die prieſterliche Funktion ſich in dem Meſſiasbilde dieſer Zeit wiederſpiegelt.

Dieſe Beziehung auf den „Meſſias“, welche in der Betonung des prieſterlich-königlichen Charakters des meſſianiſchen Königs liegt, die wir — über alle Anfechtungen erhaben — dem 4. Verſe reſervieren, giebt auch dem ganzen Pſalm ſeinen meſſianiſchen Wert und Kontext, beſonders da er genugſam erkennen läßt, daß aller ſieghafter Erfolg gegen die das Reich Gottes bedrohenden Feinde auch durch die prieſterliche Stellung verbürgt iſt, die Jahwe dem

Prieſter=König zugeſchworen hat, und durch die Opferarbeit, die dieſen durch Leiden zur Erhöhung und zur Herrlichkeit führt (V. 7). Wenn jene Interpretation nur einen Schein der Wahrheit für ſich hätte, die das Trinken aus dem Bache, V. 7, als ein Trinken des unlauteren Waſſers der Trübſal (נַחַל nach Meyer), des Leidenskelches begreift, würde in dem עַל־כֵּן folgendes Moment liegen: Die Erniedrigung des Meſſias, die in dem Trinken des Leidenskelches ihren Ausdruck findet, iſt der rechtmäßige Grund ſeiner Erhöhung. Wir würden dann hier bereits den chriſtlichen Gedankenkreis in dem Bilde des Meſſias vorgebildet finden, der die Erhöhung Chriſti zur Herrlichkeit von ſeinem Leiden und Sterben abhängig macht, ſie aus ihnen organiſch erwachſen ſein läßt, ein Gedanke, der bekanntlich im Sinne Jeſu liegt (Joh. 16, 7). Nun aber fällt dieſe kauſale Verknüpfung dahin, wenn eine dem Wortſinn gerecht werdende Exegeſe in dem Trinken aus dem Bache nicht eine Andeutung des Leidens, ſondern das Gegenteil, alſo eine Erquickung (vgl. Jer. 31, 9. 2 Sam. 23, 15) ſieht, und das עַל־כֵּן ſetzt nur den gewöhnlichen und natürlichen Kauſalnexus ins Licht: Weil er ſich erquicken wird, wird er „das Haupt erheben“. Nichtsdeſtoweniger ſind hier doch ſchon in dem meſſianiſchen Zukunftsbilde des 110. Pſalms jene beiden weſentlichen Stücke vorgebildet und vorgeſchaut, als zwei Thatſachen, die hier nur erſt nebeneinander ohne den Nexus von Grund und Folge geſtellt ſind: 1) Leiden (בַּדֶּרֶךְ, auf dem Wege, nämlich der Verfolgung der Feinde, des Ringens und Kämpfens um den Sieg, der den Adon zuzeiten müde und matt macht). 2) Erhöhung (das Haupt erheben), vgl. Luk. 24, 26: *παθεῖν τὸν Χριστὸν καὶ εἰσελθεῖν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ.*

Dieſes Geſetz, das für das Leben des Prieſterkönigs gilt und es von Leiden und Sieg durchzogen ſein läßt, gilt auch für ſein Reich (V. 3) (bejom chelcha: zu der Zeit, wo deine Kraft [in dem Volke] wird überwunden haben!). Sind dies nicht ſchon neuteſtamentliche Reichsgedanken, deren erſten Anſätzen wir hier begegnen? Und dieſer Pſalm ſoll nicht meſſianiſch ſein? Es iſt unbegreiflich, wie Dieſtel die weſentlichſten Vorausſetzungen für eine direkt meſſianiſche Auffaſſung in unſerem Pſalme nicht ent=

decken kann; man braucht doch wahrlich nicht erſt eine allegoriſche Brille aufzuſetzen, um jene deutlich zu ſehen. Aber ſelbſt bei ſtarrer und eigenſinniger Feſthaltung eines zeitgeſchichtlichen Hintergrundes (man geht ſogar ſo weit, an eine perſönliche freundſchaftliche Beziehung zwiſchen dem Sänger und dem Könige zu denken, wie ſie aus der Bezeichnung Adoni [mein Herr] hervorleuchte, und darin den Beweis zu ſehen, daß es ſich um einen gegenwärtigen König handle) iſt doch die Hineinwebung zukünftiger prophetiſch geſchauter Heilsbilder nicht zu verkennen; der zeitgeſchichtliche König wird dem prophetiſchen Auge zum meſſianiſchen König der Endzeit. Das eigentliche Charakteriſtikum der meſſianiſchen Situation und der Vollendungszeit des Reiches Gottes findet ſich ebenfalls vertreten: Läuterung des Gottesvolkes von allen unreinen Elementen durch eine Gerichtsthat, V. 5 und 6; Machaz rosch: Vernichtung des Antichriſten mit Anſpielung auf 1 Moſ. 3, 15; vgl. Apokalypſe 16, 14—16. 19, 15—21; Herſtellung völligen Friedens, V. 3. Wir können uns nicht davon überzeugen, daß hier nur Kampf und Blutvergießen geſchildert iſt — das wäre allerdings nicht das Geſchäft des meſſianiſchen Königs nach der Auffaſſung des Propheten — es ſind doch auch V. 3 und 7 b die großen Segnungen des Friedensfürſten angedeutet, entſprechend dem meſſianiſchen Bilde des künftigen Herrſchers, der in dem Schafat oder Din (Richten) eine von Segen triefende Heilsthätigkeit entfaltet, vor der ſeine heldenhaften, kriegeriſchen Funktionen verſchwinden.

Stellen wir nun die hier entwickelten Pſalmenreihen, die erſte und die zweite Gruppe in Vergleich miteinander, ſo iſt das gemeinſame Gebiet, das ſie miteinander haben, auf den erſten Blick erkennbar; ſowohl die Gruppe, welche das Königtum Jahwes, als auch die, welche das davidiſche Königtum zum Thema hat, gewähren uns einen weiten univerſellen Blick in die herrliche Heilszeit Israels und aller Welt, nur mit dem Unterſchiede, daß bei der Frage nach dem Modus des Übergangs des Reiches Gottes von Israel zu den Heiden bei Gruppe I Israel, der Knecht Jahwes, bei Gruppe II der ideale davidiſche König als das Medium erſcheint. Die Reichsverkündigung der Pſalmen

verläuft in zwei parallelen Reihen, die im Pſalmbuche nicht zur Vereinigung kommen; die beiden Gruppen ſtellen gleichſam zwei konzentriſche Kreiſe dar, von denen die Pſalmenreihe I mit dem Königtums Jahwes der äußere, umfaſſende iſt. Indem Reihe I die Gruppe II in ſich ſchließt, beſtreicht der Radius des äußeren, alſo die Pſalmenreihe I darſtellenden Kreiſes (der Radius iſt hier wie bei Gruppe II der Arm des allmächtigen und allgerechten Gottes) ein weit umfaſſenderes Gebiet als bei dem inneren Kreiſe; denn iſt der Schwerpunkt des davidiſchen Königtums nur in die Zukunft gelegt, inſofern als dieſe allein das bleibende, wahrhaftige Heil offenbar machen konnte, inſofern als in der ſpäteren Königszeit, als das davidiſche Königtum ſeinem heilsgeſchichtlichen Berufe untreu wurde, die meſſianiſche Hoffnung ſich von der Gegenwart radikal ablöſte und ihren Anker ausſchließlich in die Zukunft (110, 4) warf, werden bei Gruppe I auch die Offenbarungen im Reich der Natur, in der Vergangenheit, in den prophetiſchen Zeugniſſen des Wortes, zu integrierenden Momenten des Königtums Jahwes gemacht. Wenn es Zeiten in Israel gab, wo die beiden Anſchauungen I vom Königtum Jahwes und II vom davidiſchen Königtum ſich gegeneinander kehrten und im religiöſen Schatze Israels II von I ſogar verſchlungen wurde, als die chaldäiſche Kataſtrophe den davidiſchen Thron umgeſtürzt und dem Volke im Exil der Glaube an 2 Sam. 7, wenn auch nicht ganz geraubt, ſo doch verdunkelt wurde, wie ja auch Jeſ. 40—66 das an das davidiſche Königtum gebundene Meſſiasbild in die allgemeine Anſchauung vom Königtum Jahwes größtenteils zurücknimmt, Jeſ. 56, 1, ſo ſehen wir daraus, daß dem Königtum Jahwes die weitaus übergeordnete und überwiegende Bedeutung zukommt.

Die Hoffnung richtet ſich, nachdem das Königtum in Israel aufgehört hat, über die menſchliche Vermittlung hinweg direkt auf Jahwe, in dem auch der Heiland beſchloſſen liegt. Wie geſagt, kommen unſere beiden Reihen im Pſalmbuche thatſächlich nicht zuſammen, wie ſehr auch manchmal Jahwe und der davidiſche König ineinander übergehen. Die beiden Königtume treten in der Vorſtellung der Pſalmſänger immer wieder auf — zwei

konzentriſche Kreiſe, die niemals zur Kongruenz gelangen — erſt die Zeit der Erfüllung macht die Identität der Paruſie des Geſalbten und der Paruſie Jahwes offenbar.

2.

Die Auffaſſung des heiligen Abendmahls bei Paulus

nach 1 Kor. 10, 14 ff. und 11, 23 ff.

Von

Dr. phil. R. Kern, past. emer. in Pfullingen (Württemberg).

Vorbemerkung.

Verfaſſer dieſer Studie iſt ſich eines Wagniſſes bewußt, wenn er in dieſer Zeit, die in Wiſſenſchaft und Gemeinleben ſo durchaus auf das verſtandesmäßig Helle, im ſtrömenden Zug der Dinge klar und kräftig Weiterführende gerichtet iſt und unaufhaltſam von einem fertigen Ergebnis zum anderen voranzubringen ſtrebt, hier, im Lichte der Öffentlichkeit, zu einem Zurückgehen und Sichvertiefen in vorlängſt dunkel geweſene, dem Weiterbringen und Fertigmachen ihrem Weſen nach nicht günſtige, vielmehr unvermeidliche Gedankenverwickelung mit ſich bringende Fragen ſich anſchickt. Seine geiſtige Werdezeit gehört allerdings zu einer vom Fortſchritt der Zeit ſchon bedeutend überholten Periode der Theologie [1]), und er wird ſich deshalb weder wundern noch betrüben, wenn er

1) Gemeint iſt die Zeit, in welcher, außer der im engeren Kreiſe beſonders kräftigen Wirkſamkeit Becks, eine große Vorliebe für Martenſen in Deutſchland ſich geltend machte.

als ein zurückgebliebenes Exemplar von archaiſtiſchem Typus bei- ſeite geſtellt und übergangen wird. Er will denn auch durchaus nicht in die Weiterbewegung der Theologie eingreifen; aber was ihn gleichwohl bewogen hat, dieſen beſcheidenen Aufſatz der Ver- öffentlichung zu übergeben, iſt der Gedanke an ſo manche ſeiner Alters- und Schickſalsgenoſſen, zunächſt in den Kreiſen der lieben Amtsbrüder, die ſich ähnlich wie er ſelbſt mit ihren einſt em- pfangenen und im prüfungsvollen Ernſt des Berufs allmählich feſter gewordenen Anſchauungen zurückgedrängt fühlen: — ihnen etwas wie ein ſympathiſch grüßendes Zeugnis des doch noch fort- lebenden und nicht ganz beſiegten Gemeinbeſitzes aus der Enge heraus zu verſpüren zu geben, ſchien ihm nicht bloß einer mäßigen Bemühung, ſondern auch einiger Selbſtüberwindung wert.

Mit reicher und freigebiger Gabengewährung — das will Paulus im ganzen Zuſammenhange von 1 Kor. 10 ſeiner werten Gemeinde ſagen — kommt Gott in allen Zeiten den Seinigen zuvor und entgegen; aber in entſprechendem Maße nimmt er auch ihre Verantwortlichkeit für gewiſſenhaften Gebrauch ſeiner Gaben in Anſpruch. Schon das Volk des Alten Teſtaments hatte neben anderen wunderbaren Wohlthaten aus Gottes Hand in- ſonderheit auch Speiſe und Trank nicht bloß auf wunder- bare Weiſe, ſondern auch mit geheimen Segenskräften von ihm empfangen. Geiſtlicher Art (V. 3), d. h. ins innere Leben hineinwirkend, war die Speiſe und der Trank, wie ſie den Kindern Israel in Geſtalt des Manna und des Felſenwaſſers zugeſandt wurden, und wer mit rechtem frommen Sinn davon genoß, hatte den Segen davon für Seele und Leib. Aber um ſo ſchwerer war auch die Strafe, die diejenigen traf, welche — namentlich unter dem verführeriſchen Einfluß heidniſcher Umgebungen oder ſolchen verwandter Rückerinnerungen — den Wert der göttlichen Gaben und das darin enthaltene Segensgeheimnis mißachteten.

Dies die vorbereitenden Winke für die Ermahnung zum gläubig-gewiſſenhaften Gebrauch derjenigen Gnadengaben, welche für das Volk des Neuen Teſtaments inſonderheit von größter, weihevollſter Wichtigkeit ſind; und damit tritt, was hier zugleich

mit den Korinthern der ganzen Geſamtgemeinde über die hochwichtige Bedeutung der neuteſtamentlich-geiſtlichen Speiſung und Tränkung im Abendmahl Chriſti geſagt werden ſoll, von vornherein in die charaktervolle Beleuchtung eines überall von Pflicht- und Verantwortungsbewußtſein getragenen heiligen Ernſtes. Und in ſolchem Sinn ſchreibt nun der Apoſtel (V. 14—17):

„Darum, meine Geliebten, fliehet hinweg von dem Götzendienſt. Als zu Verſtändigen ſpreche ich: Beurteilet ihr, was ich ſage. Der Kelch der Segnung, welchen wir ſegnen, iſt er nicht Gemeinſchaft[1]) des Blutes Chriſti? Das Brot, das wir brechen, iſt es nicht Gemeinſchaft des Leibes Chriſti? Denn ein Brot iſt es; ſo ſind wir viele ein Leib; denn wir alle haben unſeren Anteil an dem einen Brot.“

Noch ausdrücklicher, als es durch die vorausgeſandte Hinweiſung auf die typiſche Bedeutung der altteſtamentlichen Gnadengaben mit ihren Segenskräften, aber auch ihrem verantwortungsvollen Schwergewicht ſchon angedeutet war, lenkt nun der Apoſtel das nachdenkende Verſtändnis ſeiner Leſer auf die allem nach Heidenart ungeiſtlichen Weſen, ganz beſonders aber dem geradezu frivolen Gepräge der heidniſchen Opfermahlzeiten aufs ſchärfſte widerſtreitende, heilig ernſte Tiſchgenoſſenſchaft Jeſu Chriſti, wie ſie das von ihm geſtiftete heilige Abendmahl darſtellt.

Er faßt dieſelbe zunächſt jedenfalls als eine ſolche Vereinigung der Chriſten untereinander und zugleich mit dem Herrn, vermöge deren ſie als ein einheitlich lebendiges und mit Chriſtus in engem Zuſammenhang ſtehendes Ganzes, von allem, was wider ihn ſtreitet und namentlich von allen mit dem Reich der Finſternis zuſammenhangenden Verknüpfungen aufs ſtrengſte geſchieden ſein und bleiben müſſen. Mehr als dies ſcheint er — nach Vergleichung von V. 17 — mit der hier beginnenden Gedanken-

1) Wir acceptieren den wohlberechtigten Ausdruck „Gemeinſchaft“, behalten uns aber vor, den Begriff der Mitteilung, der in „κοινωνία“ jedenfalls liegen kann (2 Kor. 9, 13. Röm. 15, 26) in beſtimmter und motivierter Weiſe weiterhin geltend zu machen.

entwickelung zunächſt noch nicht beabſichtigt zu haben. Jedenfalls hatte er nicht die bewußte Abſicht, über Begriff und Weſensinhalt jener von Chriſtus am Vorabend ſeines Todes im Kreiſe ſeiner Jünger zu künftiger Wiederholung geſtifteten feierlichen Austeilung von Brot und Wein einen ausdrücklichen Lehrſatz aufzuſtellen. Einen ſolchen hat er überhaupt in betreff dieſes Gegenſtandes nie aufſtellen wollen noch ſollen, denn er hatte in der That keine mit begrifflicher Beſtimmtheit ausgeprägte Anſicht darüber und hatte keine feſt umgrenzten Anſchauungen in dieſer Beziehung durch den Geiſt des Herrn empfangen. Wohl aber ward es ihm durch den Geiſt gegeben, mit ahnungsvoller Empfindungskraft zu fühlen, daß es ſich hier um eine Sache von weſenhafter, aber auch geheimnisvoller Wichtigkeit handle, daß aber die Mitglieder der Chriſtusgemeinde dieſer Wichtigkeit nicht mit dialektiſch unterſuchender und klarlegender Gedankenarbeit, ſondern vielmehr mit Vertiefung des Empfindens und Wollens in die Gemeinſchaft Jeſu Chriſti, als in ein ſich ſelbſt vergegenwärtigendes Geheimnis des gläubigen Seelenlebens, gerecht werden können und ſollen.

Es wird die Aufgabe unſerer weitergehenden Erörterung ſein, durch gewiſſenhafte Wägung und empfindende Wertung der uns hier und im folgenden Kapitel vorliegenden Apoſtelworte in betreff dieſes immerhin zu „Gottes Geheimniſſen“ zu zählenden Vermächtniſſes Jeſu Chriſti die angedeutete Stellung zur Abendmahlslehre konkreter zu kennzeichnen und als die eigentlich pauliniſche zu rechtfertigen.

Und in ſolcher Richtung zunächſt den vorliegenden V. 16 näher prüfend, möchten wir es als bedeutungsvoll, ja faſt als providenziell bezeichnen, daß Paulus hier nicht, wie es nach genetiſcher Vergegenwärtigung der heiligen Handlung das Nächſtliegende war, das Brot und den Leib des Herrn voranſtellt, ſondern zuerſt von dem Kelch als κοινωνία des Blutes Chriſti redet.

Wir ſagten oben, er habe in erſter Stelle wohl nur beabſichtigt, die Abendmahlsfeier als eine ſolche Vereinigung der Gemeinde ins Licht zu ſtellen, vermöge deren die gläubigen Mitglieder, als ein Chriſto zugehöriges und einheitlich zuſammengehöriges Ganzes,

feſt zuſammengeſchloſſen und gegen die unreine, allenthalben von finſteren Mächten durchzogene Welt abgeſchloſſen bleiben müſſen, wie ja dieſe Anſchauung in V. 17 und 20 ſo deutlich zum Ausdruck kommt. Um ſo mehr aber iſt es nun eben bemerkenswert, wenn er ſich von dieſer ihm zunächſt vorſchwebenden, recht rational zu nennenden Anſchauung doch nicht in der Weiſe ausfüllen läßt, daß er dadurch verhindert würde, einem mehr myſtiſchen Gedanken, der ihn jetzt eben aufleuchtend erfaßt, Raum und Recht zu geben, indem er vom Blut Chriſti und deſſen „κοινωνία“, wie von Darreichung einer Gabe aus allerheiligſter Quelle an die Genoſſen des Chriſtustiſches, zu reden beginnt.

Stünden nicht gerade die Worte von der „κοινωνία τοῦ αἵματος“ wirklich leuchtend voran, ſo wäre es leicht, aus allem Folgenden als den feſtzuhaltenden Kern nur dies herauszuheben, daß die Mitglieder der chriſtusgläubigen Gemeinde ein ſtreng einheitliches und gegenüber der chriſtusfeindlichen Welt zu ſtrenger Selbſtunterſcheidung verpflichtetes Korpus bilden, und dies eben um ſo gewiſſer, weil nicht allein die ernſten Grundwahrheiten ihres Glaubens es verlangen, ſondern ganz vornehmlich auch die bedeutungsvoll heilige Handlung des gemeinſamen Eſſens von einem und demſelben geweihten Brot in dem von Chriſtus geſtifteten Mahl [1]).

Anders aber iſt es, wenn in erſter Stelle die κοινωνία des Blutes Chriſti in ihrer weſenhaften Wichtigkeit zur Anſchauung gebracht wird. Das Brot als „Gemeinſchaft des Leibes Chriſti“ könnte dahin gedeutet werden, daß der gläubige Empfänger durch das ihm zugleich mit allen anderen dargereichte Brot immer wieder recht hineinkomme in die organiſche Mitgliedſchaft des „Leibes Chriſti“, nämlich der ihm zugehörigen und von ihm einheitlich durchwirkten Gemeinde. Damit wäre noch nicht gerade das Dargereichtwerden einer unſichtbaren Gabe an die einzelnen

1) Hier und in manchen ſonſtigen Punkten berühre ich mich nahe mit Pfleiderer (Paulinismus, S. 253), werde aber nicht allein durch den Vorausblick auf 11, 24 ff., ſondern ſchon durch den hier ſich herandrängenden Begriff einer myſtiſchen Blutesmitteilung zu einer von ihm ſich trennenden, poſitiv realiſtiſcheren Auffaſſung getrieben.

Empfänger, ſondern nur ein erneuertes Inbeziehungtreten der einzelnen zum Ganzen ausgeſprochen. Das Blut Chriſti aber kann nicht als ein organiſches Ganzes gedacht werden, mit welchem wir durch den heiligen Trank nur in engere gliedliche Beziehung kommen ſollen. Sondern hier muß geſagt werden: Der gläubige Empfänger bekommt durch den geſegneten Trank immer wieder die Teilhaftigkeit des fließend gedachten Blutes in ſich hinein, er wird immer wieder dieſes Blutes teilhaftig gemacht als einer ſich mitteilenden unſichtbaren Realität[1]).

Und wenn hiernach das Teilhaftigwerden des Blutes Chriſti als Empfangen einer wirklichen Mitteilung oder Gabe verſtanden werden muß, dann wird man allerdings auch im zweiten Gliede des Verſes ſich nicht damit begnügen können, die Gemeinſchaft oder das Teilhaftigwerden des Leibes Chriſti in bloß gleichnisartiger Weiſe als ein neues und engeres Inbeziehungtreten zum Geſamtkörper der Chriſto angehörigen Gemeinde — und damit zu Chriſtus ſelbſt — aufzufaſſen, ſondern man wird auch hier an das Empfangen einer wirklichen Gabe aus der Fülle Chriſti zu denken genötigt ſein. Wenn Paulus vom Teilhaftigwerden des Blutes Chriſti nicht wohl anders ſprechen konnte, als indem er intuitiv eine den Gläubigen zufließende Gabe erſchaute, ſo wird man auch bei den Worten vom Teilhaftigwerden des — zunächſt nur als organiſche Geſamtheit angeſchauten — Leibes Chriſti zu der Frage weitergeführt: Kann denn das eigentlich ernſtlich gedacht werden, ohne daß dem Gläubigen etwas mitgeteilt wird, was ihn in realer, in weſenhafter Weiſe mit dem Leibe Chriſti oder dem Chriſto angehörigen Lebenszuſammenhang verbindet? — Können wir in das Weſenhafte der wahren Chriſtusgemeinde, als des ihm zugehörigen heiligen Korpus in Wahrheit hinein und aufs neue hineinkommen, wenn nicht ebenſoſehr das Weſenhafte dieſes heiligen Korpus durch

1) Dies hat offenbar ſchon der „Vetus latinus“ erwogen, denn die Vulgata überſetzt mit gutem Bedacht im erſten Glied „communicatio sanguinis“, im zweiten „participatio corporis“.

Mitteilung in uns hereinkommt? — Nach bibliſchem Denken nicht wohl.

Es iſt ja nicht anders mit dem „Reich Gottes“, nicht anders mit dem „ewigen Leben“. Das Reich Gottes muß zu uns und in unſer Inneres kommen, ſonſt kommen wir nicht hinein. Wir müſſen das ewig wahre Leben als eine göttliche Mitteilung in uns aufnehmen, innerlich ergreifen (vgl. 1 Tim. 6, 12) und feſthalten, ſonſt kommen wir nicht in ſein ewiges Daſein hinein. Und wenn alſo die Rede von der „heiligen Chriſtusgemeinſchaft“ (oder Kirche), welcher wir als Mitglieder eines lebendigen Ganzen mit gläubigem Empfangen heiliger Gaben uns einfügen ſollen, das Gepräge der Wahrheit in Anſpruch nehmen darf, ſo iſt dazu nicht allein ein Lebenszuſammenhang erforderlich, der dieſes Ganze einheitlich durchwirkt und zuſammenhält, ſondern es muß auch aus dieſem Lebenszuſammenhang ein Lebenszufluß in uns und alle einzelnen Mitglieder mit unendlicher Individualiſierung und gleichzeitig bindender Zuſammenfaſſung ſich hereingeben.

Bloß empiriſch betrachtet ſtreitet ja in der That die Mannigfaltigkeit der Individualitäten, inſonderheit auf dem Gebiet des vom Geſetz freigewordenen evangeliſchen Bewußtſeins, ſo ſehr gegen die Bildung und Erhaltung einer einheitlichen und zugleich weit ausgedehnten Geiſtlebensgemeinſchaft, daß das Beſtehen einer nicht zwangsmäßig zentraliſierten und dennoch dem inneren Weſen nach ſich einig wiſſenden evangeliſchen Geſamtkirche ohne fortwährendes Zufließen eines überſinnlich lebensvollen und ebenſo individuell als einheitlich wirkenden Realprinzips das unbegreiflichſte Wunder der Weltgeſchichte zu nennen wäre.

Und wenn wir nun innerhalb des bibliſch chriſtlichen, inſonderheit des pauliniſchen Gedankenſyſtems beſtimmter nach dem überſinnlichen Was? und Woher? dieſes in der Kirche verborgenen und doch überall fühlbaren, ebenſo umfaſſenden als mitteilenden Realprinzips fragen, ſo können wir es gewiß nirgends anders ſuchen als in der auf ewig in ſich ſelbſt zuſammengefaßten und doch unendlich mitteilungsfreudigen (pneumatiſch-ſomatiſchen) Lebensfülle des verklärten Chriſtus.

Und wenn denn alſo ganz beſonders auch das Empfangen des

Weihebrots, von dem wir ſprechen und von dem er geſagt hat: „Das iſt mein Leib“, einen wahren Gehalt haben ſoll, wenn es nicht eine bloß zeremonielle Symbolik ſein ſoll, die man, ohne ein Plus oder Minus davon zu haben, mitmachen oder unterlaſſen kann, — ſo wird dieſer Gehalt ſchließlich jedenfalls in einer Darreichung oder Mitteilung aus jenem realitätsvollen Lebensreichtum des Verklärten herzuleiten ſein, und nur auf Grund einer weſenhaften Mitteilung aus jener Weſens- und Lebensfülle wird die Aufnahme des verteilten Brotes immer wieder dahin wirken können, daß die Empfänger des Verteilten ſtets aufs neue zu einem heiligen Ganzen oder Geſamtkörper feſt zuſammengefaßt und als deſſen lebendige Beſtandteile innerlich geſtärkt werden, ſo daß ſie in gliedlich lebendiger Weiſe nicht bloß untereinander, ſondern zugleich auch mit dem Spender der Gabe, als dem einheitlichen Haupt des Geſamtkörpers [1]), ſich feſt verbunden fühlen können und müſſen.

* * *

Hier dürfte denn auch der Ort ſein, einen vergleichenden Blick auf diejenige Weihehandlung zu richten, die ſchon Paulus im Anfang des uns hier vor Augen liegenden Kapitels (V. 2 und 3) mit unverkennbarer Paralleliſierung dem Herrenmahl etwas näher rückt und die wir in unſerer evangeliſchen

---

1) Wir überſehen hier nicht, was Pfleiderer (a. a. O. S. 380f.) in betreff der Bezeichnung Chriſti als „Haupt“ ſeiner Gemeinde zur Sprache bringt. Die im engeren Sinne pauliniſchen Briefe haben dieſe Bezeichnung noch nicht; um ſo mehr ſtellen die ſpäteren, namentlich der Koloſſer- und Epheſerbrief, ſie in den Vordergrund. Und wir glauben unſererſeits die Mitverwendung dieſes Bildes nicht ganz vermeiden zu ſollen, da es dem kirchlichen Bedürfnis nach einer möglichſt konkreten Symboliſierung des zu Grunde liegenden Realgedankens in gemeinverſtändlicher Weiſe entſpricht, wenngleich es mit der plerophoriſchen Anſchauung unſeres Apoſtels ſich nicht eigentlich deckt. Ihm iſt Chriſtus in Wahrheit mehr als das Haupt in ſeinem Verhältnis zum Geſamtkörper. Er iſt ihm die perſönliche Zentralenergie des Ganzen, und zwar einerſeits in beherrſchender Weiſe von oben hereinwirkend, anderſeits aber ebenſoſehr in lebenerzeugender Weiſe das Ganze von innen heraus durchwirkend und ſtetig erneuernd und inſofern vom „Pneuma“ kaum zu unterſcheiden.

Glaubens- und Heilslehre, als die grundlegende Vorbedingung der im Abendmahl periodiſch zu empfangenden Seelenerquickung, das erſte der beiden wahren Sakramente nennen.

Die Taufe iſt ja nach unſeres Apoſtels Anſchauung ganz weſentlich, wie namentlich auch Pfleiderer durchaus anerkennt [1]), eine Hineinverſetzung des Menſchen in eine myſtiſche, d. h. geheimnisvoll reale Verbindung mit Chriſtus. Sie iſt bei Paulus ganz ausdrücklich (um nicht zu ſagen ausſchließlich) eine „in Chriſtum" (*εἰς Χριστόν*) geſchehende (Gal. 3, 26. Röm. 6, 3). Und dieſes „in" oder „*εἰς*" bedeutet ganz unſtreitig eine eigentliche Hineinverſetzung in eine weſenhafte Gemeinſchaft, beſtimmter noch — in einen gliedlichen Lebenszuſammenhang mit ihm. In 1 Kor. 12, 13 wird das letztere damit bezeugt, daß den Korinthern geſagt wird, ſie ſeien alle „*εἰς ἓν σῶμα*", alſo „in einen Leib hinein" getauft. Man überſetzt zwar dort gewöhnlich mit Luther: „zu einem Leib", und verſteht es in dem Sinne, daß alle dieſe Getauften miteinander durch die gemeinſam empfangene Weihe ein Leib werden ſollten oder durften. Aber *βαπτίζειν εἴς τι* heißt immer ſo viel als: taufen mit der Beſtimmung, daß der Täufling ſich in etwas der geiſtlichen Anſchauung Vorſchwebendes hineingebe, füge oder ſenke, um in dieſem Etwas von nun an ſeines (neuen) Lebens weſentliche und beherrſchende Bedingung zu erkennen. So im Taufbefehl Matth. 28, 19, und ſo in der Verbindung *βαπτίζειν* „*εἰς μετάνοιαν*", Matth. 3, 11, hauptſächlich aber bei Paulus in dem *βαπτίζεσθαι* „*εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ*", Röm. 6, 3. — Wenn alſo hier (12, 13) vom Getauftwerden „in einen Leib" geredet wird, ſo ſoll dieſer eine Leib nicht erſt durch das Getauftwerden der Korinther zur Entſtehung kommen, ſondern er iſt ſchon da und nimmt die Täuflinge in ſich auf; ſie müſſen oder dürfen ſich in denſelben hineinfügen. — Was für ein Leib iſt denn nun da vorausgeſetzt?

Man darf wohl zunächſt antworten: Es iſt die einheitliche Geſamtheit der gläubigen Chriſtusgemeinde, die nach des Apoſtels

1) a. a. O. S. 202f.

bekannter Anſchauung als ein aus vielen lebendigen Gliedern beſtehender, lebensvoller Organismus betrachtet wird. Aber nach allem, was wir bisher in Beziehung auf das Abendmahl zur Beleuchtung dieſes Organismus oder Geſamtkörpers erörtert haben, können wir eben den wahren und haltbaren Sinn dieſer pauliniſchen Anſchauung nur dann erkennen und feſthalten, wenn der Geſamtkörper nicht etwa bloß in der Summe der in ihm vereinigt gedachten Einzelperſonen ſein Leben hat, ſondern von einem einheitlich mächtigen und Unendliches umfaſſenden Zentralleben durchwirkt und zuſammengehalten wird, und zwar einfach von dem des verklärten und ewig lebendigen Chriſtus. (Nur unter dieſer Vorausſetzung iſt es ja auch erklärlich, wenn Paulus dort [12, 12] die einheitliche Gemeinde geradezu und kühn genug als „ὁ Χριστός“ bezeichnet.)

Daß eine ſolche Anſchauung bei Paulus zu Grunde liegt, wird ja auch von Pfleiderer (a. a. O. S. 202 f.) zur Genüge anerkannt. Er ſagt ja dort namentlich in ſehr treuer Auffaſſung des pauliniſchen Gedankens, es vollziehe ſich an dem Getauften der „Eintritt in die Lebensſphäre Chriſti, die ihn nunmehr wie ein Kleid, das man angezogen hat, allenthalben umſchließt (Gal. 3, 27), die das Element ſeines Daſeins und Wandels wird, ſo daß er ἐν Χριστῷ iſt“. — Wenn wir für dieſe Anerkennung dankbar ſind, ſo ſind wir es noch mehr dafür, daß das Anerkannte ſofort in noch lebensvollerer Weiſe vervollſtändigt wird, indem Pfleiderer ganz ausdrücklich auch das Wechſelverhältnis betont, vermöge deſſen „der Gläubige ſich, ſein eigenes Leben, an Chriſtum hingiebt und Chriſti Leben in ſich bekommt“ (S. 203, unten). Hiermit wird uns von wiſſenſchaftlich gewichtiger Seite der Gedanke gerechtfertigt, vermöge deſſen wir oben die Frage geltend machten, ob ein Hineinkommen und Wiederhineinkommen in das Weſenhafte des Chriſto angehörigen heiligen Korpus für uns Abendmahlsempfänger denkbar ſei, ohne daß das Weſenhafte dieſes heiligen Korpus durch Mitteilung in uns hereinkäme.

Wir fühlen uns hiernach berechtigt, ſchon in der Taufe nach echt pauliniſcher Anſchauung — ganz ähnlich wie im Abendmahl — beides zugleich geltend zu machen: einerſeits das

Aufgenommen- und Umfaßtwerden von der überſinnlichen Realität, die wir den „Leib Chriſti" nennen, anderſeits das Empfangen einer weſenhaften Mitteilung aus dieſer Realität. — Den letzteren Gedanken hat Paulus ſelbſt nicht ausdrücklich weiter verfolgt und verwertet, und zwar wahrſcheinlich deshalb nicht, weil ihm beim Begriff des Hineingetauftwerdens in Chriſtus die damit notwendig werdende Hineingebung in die Gemeinſchaft ſeines Todes, oder überhaupt der heilig ſtrenge Ernſt der damit gegebenen ethiſch-asketiſchen Forderungen in überwiegender Weiſe vorſchwebte. — Aber derjenige Pauliner, der den Titusbrief geſchrieben und das pauliniſch-evangeliſche Prinzip, mit etwas weniger dunkelem Hintergrund, hauptſächlich von der Seite der Lebensförderungen aufgefaßt hat, bezeichnet ja die Taufe recht ausdrücklich als „Bad der Wiedergeburt", alſo als den — mit reinigender Seelenabwaſchung verbundenen — Anfang eines von oben ſtammenden Neulebens, und zwar vermittelt durch denſelben heiligen Geiſt, durch welchen wir nach Kap. 12, 13 in den uns alle einheitlich umfaſſenden heiligen Leib hinein getauft werden. Dabei muß nach allen im pauliniſchen Syſtem gegebenen Prämiſſen eben der, welcher jenes einheitlich umfaſſenden Leibes perſönlich unendliche Zentralkraft iſt, als der unerſchöpfliche Lebensquell gedacht werden, aus welchem das Neuleben durch des Geiſtes Vermittelung in uns hereinkommt. Die Taufe muß alſo — wenn nicht gerade nach des authentiſchen Paulus direkt bezeugten Anſchauungen, ſo doch nach deren folgerichtiger Entwickelung — als ein Inbegriff zwiefach wirkungsvollſten Inhalts betrachtet werden, nämlich ebenſoſehr als Hineinverſetzung der Seelen in die einheitliche Weſensgemeinſchaft Chriſti, wie als Hereinpflanzung eines aus Chriſti einheitlicher Fülle ſtammenden Neulebens in die einzelnen Seelen. Dieſer Anſchauung nähert ſich Pfleiderer auch weiterhin, wenn er a. a. O. S. 214 von einer „übernatürlichen Lebenskraft" ſpricht, welche (doch wohl im Zuſammenhang mit der Wirkung der Taufe) „aus Gott durch Chriſti Vermittelung ſtammend ſich der menſchlichen Perſönlichkeit ſo mitteilt, daß dieſe dadurch in ein Verhältnis innigſter Wechſeldurchdringung — mit Gott und Chriſtus verſetzt wird."

Nur eine erklärliche Schüchternheit verhindert uns hier, auf Grund der bisher berührten, tiefſinnig anſchauungsvollen Gedanken, von denen uns Paulus ganz nach ſeiner Art noch mehr verſchweigt als kundgiebt, eine noch weitere Ausdehnung dieſes Exkurſes in eine beſonders dunkele, aber mit dem Begriff der Neugeburt aus Chriſti Fülle jedenfalls ſehr nahe zuſammenhängende Rätſelfrage des fünfzehnten Kapitels (1 Kor.) zu wagen. Wir denken an den höchſt geheimnisvollen Begriff des „pneumatiſchen Leibes“, von welchem dort in V. 44 (und 46) die Rede iſt. Was Paulus damit eigentlich meint, iſt für die Exegeten noch immer ein unnachgiebiges non liquet. (Godet zählt jenen Begriff zu den Dingen, „die kein Auge geſehen hat, die in keines Menſchen Sinn gekommen ſind“ u. ſ. w.) Wenn jedoch dieſes Dichtverſchleierte der Klarlegung näher gebracht werden ſollte, ſo wäre dies gewiß nicht anders möglich als mit Hilfe der bei Paulus ſozuſagen nur ſchwach aus dem Hintergrund hervorblinkenden Anſchauung von einer in der Taufe, als Zugießung des lebenerzeugenden Geiſtes, ſamenartig beginnenden und dann im Wechſelverkehr zwiſchen Chriſtus und den Seelen ſich wachstümlich weiterbildenden geiſtleiblichen Mitteilung aus der Fülle ſeiner vergeiſtigten Leiblichkeit, — infolge welcher Mitteilung und Weiterentwickelung das innerlich verborgene, geiſtleibliche Leben im ſtillen ſeinem künftigen Offenbarwerden in Herrlichkeit (Kol. 3, 3 ff.) ſich entgegenzubereiten fähig wäre, aber nicht ohne ſehr weſentliche Mitwirkung der für unſer Innenleben ſo wichtig wirkenden Leiden (vgl. 2 Kor. 4, 10 f. und 16).

Was wir denn alſo mit dieſer Einſchaltung in betreff der auf die Taufe bezüglichen Anſchauungen und Andeutungen des Apoſtels für den eigentlichen Gegenſtand unſerer Unterſuchung — wenigſtens teilweiſe — gewonnen zu haben glauben, iſt einfach die Verdeutlichung des in beiden Sakramenten zu erkennenden Wechſelverhältniſſes zwiſchen der umfaſſenden Subſtanzialität, die in der Weihehandlung die einzelnen Subjekte in ſich hereinnimmt, und der gleichzeitigen Individualiſierung ihrer ſich mitteilenden und in die empfangenden Subjekte ſich hineingebenden Wirkungen.

* *
*

Wir wenden uns hiernach wieder zu unſerem Hauptgegenſtand zurück und glauben zunächſt noch einmal das zuerſt nur in vorläufige Betrachtung gezogene Anteilempfangen der Abendmahlsgenoſſen an dem im Segenskelch ſich vergegenwärtigenden „Blut“ Chriſti ein wenig berühren zu ſollen, um es auf Grund des bisher Entwickelten noch etwas beſtimmter als am Anfang zu rechtfertigen. Wir nannten dieſes Blut vorläufig eine „ſich mitteilende unſichtbare Realität“. Wir getrauen uns jetzt ſchon beſtimmter zu ſagen: Es iſt eine und dieſelbe, aus der uns umfaſſenden Lebensfülle des verklärten Chriſtus fließende Realität, was uns durch Brot und Kelch mitgeteilt wird, nur daß mit dem Trank aus dem Kelch ausdrücklich die verſöhnende und ſchuldtilgende, mit der Brotesdarreichung aber die lebenerhaltende und einigende Wirkſamkeit dieſer Realität den glaubenden Empfängern im einzelnen bezeugt und innerlich bekräftigt werden ſoll.

Solches alſo hat Paulus hier allerdings nicht mit dialektiſch klargeſtelltem Bewußtſein ſagen wollen, denn er hatte hier keinen zureichenden Grund, kein maßgebendes Intereſſe für eine lehrhafte Gedankenentwickelung dieſer Art, hat ſich auch für ſeine eigene Perſon überhaupt nicht Zeit genommen, ſolche Begriffe mit logiſcher Beſtimmtheit bei ſich ſelber zum dogmatiſchen Beſitztum auszuprägen. Wir aber ſind berechtigt, aus dem, was ein Lichtblick des Geiſtes ihm von „Gemeinſchaft“ oder „Mitteilung“ des „Blutes“ und „Leibes Chriſti“ zu ſchreiben gab, dieſe Gedanken herauszuwickeln und ſie uns allmählich noch deutlicher zu machen, indem wir in Fortſetzung unſerer Betrachtung aus dem 11. Kapitel unſeres Briefes noch weitere Rechtfertigung und zugleich noch nähere Erläuterung, beziehungsweiſe auch Limitierung des uns bisher zum Bewußtſein Gekommenen zu gewinnen ſuchen wollen.

Wir fühlen uns indeſſen durch die Fortſetzung der hier in Fluß gekommenen Gedankenreihe (V. 16—22) zunächſt noch inſofern feſtgehalten, als die Affirmierung einer realiſtiſchen Chriſtusgemeinſchaft, wie wir ſie nach des Apoſtels inhaltsvollen Anſchauungen im Herrenmahl ſich verwirklichen zu ſehen meinen, in den folgenden Verſen, — zwar nicht gerade durch Paralleli-

ſierung mit dem, was die Juden an ihrem Opferaltar empfangen oder nicht empfangen, wohl aber — durch den Kontraſt zu dem, was den Heiden an ihren Götzenaltären zufließt, eine unverkennbare Bekräftigung gewinnt.

Wir betonen zunächſt im Hinblick auf Vers 17 wiederholtermaßen, daß das nächſtliegende Intereſſe des Apoſtels hier nicht ein dogmatiſches, ſondern praktiſch religiöſes iſt, nämlich in dem Sinne, daß die Chriſto angehörige Gemeinde, als in ſich einheitliches und einheitlich mit ihrem Herrn verbundenes Ganzes, von allen wider ihn, der ihr einiges Lebenszentrum iſt, ſtreitenden Zuſammenhängen oder Attraktionen ſtreng geſchieden ſein und bleiben müſſe. Deshalb kommt er in V. 17 ganz nüchtern auf die gemeinverſtändliche Betrachtung des ein Ganzes bildenden, wenngleich unter viele verteilten Abendmahlbrotes, als ſymboliſcher Darſtellung des in ein Ganzes zuſammengefügten, wenngleich in viele Einzelteile ſich auseinanderlegenden Gemeindekörpers hinaus. Und dieſes einheitliche Ganze der Gemeinde will er denn ganz vornehmlich durch die unverfälſcht richtige und treue Kultivierung des von dem Herrn ſelbſt eingeſetzten Gemeinſchaftsmahles immer wieder zu recht entſchiedener Einigung und Konzentration zuſammengefaßt und eben damit von allen heterogenen, zerſetzenden und untreu machenden Beziehungen losgeſagt wiſſen. In dieſem Sinne wirft er ſofort, V. 18, einen Seitenblick auf die Israeliten, die ja mit großer und zäher Entſchiedenheit ſich immer zu ihrem einen Opferaltar, als dem rechten Mittelpunkt ihrer ſtreng konzentrierten Körperſchaft, halten und durch ihre ſtets an den einen Altar gebundenen Opfermahlzeiten (vgl. 5 Moſ. 12, 7) immer aufs neue in ihrem einheitlichen Hingezogenſein zu dieſem Mittelpunkt befeſtigt werden. Wobei ihm offenbar der Gedanke nahe liegt, daß die Altars- oder Tiſchgenoſſenſchaft zugleich eine nähere Verbindung mit demjenigen, welchem der Altar oder Tiſch geweiht iſt, in ſich ſchließe. Aber dieſen Gedanken muß er hier, ehe er ihn recht vollzogen hat, doch zunächſt wieder fallen laſſen, weil er ja von den dem Evangelium fremdbleibenden Juden doch nicht wohl ſagen kann, daß ſie dem Herrn ihres Altars, dem heiligen und lebendigen Jahveh, durch das Opfereſſen vor ſeinem Altar

in Wahrheit näher kommen; die Scheidewand bleibt ja doch immer zwiſchen ihnen und dem Herrn. Vielleicht fühlt er auch zugleich, daß zwiſchen dem opfernden Eſſen der Juden nach Moſes Geſetz und dem Genießen vom großen Opfer des Neuen Teſtamentes im geiſtigen Glauben doch ein zu großer Unterſchied iſt, als daß man beides unbefangen parallelisieren könnte.

Hiernach hat hier die weitergehende Rede etwas Abruptes; der Apoſtel fühlt während des Schreibens, daß er den Gedankenanſatz, den er mit der Altargenoſſenſchaft der vom Opfer eſſenden Juden begonnen hat, doch nicht wohl in der ihm urſprünglich vorſchwebenden Weiſe weiterzuführen vermag. Er bricht daher die Parallelisierung zwiſchen jüdiſchen und chriſtlichen Opfergäſten kurz ab, wendet ſich aber dafür ſofort um ſo lebhafter zur Kontraſtierung zwiſchen den Genoſſen des Chriſtusmahles und denen der heidniſchen Götzenopfermahle. An den heidniſchen Götzenopfereſſern, will er ſagen, könnt ihr es mit ſchneidender Klarheit und mit heilſamem Grauſen ſehen, zwiſchen was für und was für Gemeinſchaftszuflüſſen ihr zu wählen habt. Wiſſet ihr, weſſen Tiſchgenoſſen d i e ſind? Wiſſet ihr, wer ihre Tiſchherren bei jenen Opferſchmäuſen ſind? Die Dämonen ſind es, die Geiſter aus dem Reiche der Finſternis! Mit denen ſitzen ſie da zuſammen und mit denen kommen ſie in eine grauenhafte Befreundung und Gemeinſchaft hinein. Wollt ihr dabei hoſpitieren? Wollt ihr Paraſiten ſolcher Wirte und Gäſte ſein? Ihr bedenket nicht, was ihr thut, und wem ihr die Hände reichet, wenn ihr an ſolchen Tiſchen euch mitergötzet! Hier heißt es: Entweder — oder! Entweder für Chriſtus und ganz nur in ſ e i n e Gemeinſchaft hinein, oder wider ihn, und Thüren und Thore den Geiſtern der Finſternis aufgethan! — Wollen wirs wagen, wider ihn zu ſein und am Tiſch der wider ihn Streitenden ſeine Eiferſucht zu reizen, um zu erproben, ob er ſtark genug ſei, uns und unſer Trotzen zu beſiegen, oder ob er unſrer Stärke weichen werde? (V. 20—22.)

Es kann bei unbefangener Betrachtung dieſer letzten drei Verſe kaum beſtritten werden, daß Paulus hier den Dämonen des widerchriſtlichen Reiches ein w e ſ e n h a f t e s Z u ſ a m m e n k o m m e n mit den Teilnehmern an heidniſchen Opfermahlen und ein ſchwer=

wiegendes Einwirken derſelben auf die Seelen der Opfernden zuſchreibt. Daß daraus die Folgerung auf ein ebenſo weſenhaftes, aber auch weſentlich entgegengeſetztes Zuſammenkommen Chriſti mit den Genoſſen ſeines Abendmahls und auf ein dementſprechendes Einwirken ſeiner Gegenwart auf die Seelen derſelben zu ziehen ſei, wird nicht ausdrücklich geſagt. Aber daß dieſer Gedanke der konkreten Anſchauungsweiſe des Apoſtels ſehr nahe liegt, glauben wir herauszufühlen. Und wie weit wir dabei im Recht ſeien, wird nun die weitergehende Wägung und Wertung der aufs Herrnmahl bezüglichen Apoſtelworte im 11. Kapitel zu erweiſen haben.

* * *

Wenn der Apoſtel im 10. Kapitel, vornehmlich durch ein praktiſch religiöſes Intereſſe geleitet, die durch Beteiligung an götzendieneriſchen Ergötzungen entſtehenden Schäden vom Geſamtleben der Gemeinde abzuwehren und durch ernſte Ermahnung zur gewiſſenhaften Heilighaltung des Herrenmahls die Geſamtgemeinde hauptſächlich von dem untreuen Hinausſchweifen zur einheitlichen Zuſammenfaſſung in ſich ſelbſt und in der Gemeinſchaft des Herrn zurückzulenken ſuchte, ſo bewegt ihn hier im 11. Kapitel weniger die Beſorgnis vor den von außen, d. h. vom Heidentum her drohenden Schäden und Gefahren, als vielmehr der Gedanke an die im Inneren der Gemeinde ſelbſt unkrautartig aufſchießenden Übel, mit beſonderem Hinblick auf den Mangel an liebender Eintracht und das damit eng zuſammenhängende Erkalten des zentralen Ethos in den Gemütern, wodurch dieſelben unfähig werden, ihr anvertrautes, himmliſch heiliges Gut innerlich recht zu verſtehen, dankbar zu werten und zur Förderung ihrer Gottes- und Chriſtusgemeinſchaft recht auszukaufen. Es iſt alſo noch mehr ein zentral-religiöſes, als ein aufs praktiſche Gemeindechriſtentum gerichtetes Intereſſe, das ihn hier veranlaßt, das eigentliche Myſterium des Herrenmahls, das myſtiſch-geiſtliche, ja eigentlich geiſt-leibliche Inverbindungtreten der Empfänger mit Chriſtus — zwar nicht ausdrücklich und lehrhaft zu verkündigen, aber mit tiefſinnigen Andeutungen den Seelen nahe zu bringen.

Wir ſind uns bewußt, hier etwas mehr auszuſprechen, als die neuere Theologie hier finden zu können glaubt; wir wollen

verſuchen, das, was wir unſerſeits finden und empfinden zu müſſen meinen, möglichſt verſtändlich und jedenfalls beſcheiden ins Licht zu ſtellen.

Das Eſſen vom gemeinſamen Brot, das Trinken aus dem gemeinſamen Kelch, hatte für die große Menge der korinthiſchen Chriſtenleute ſchon dadurch ſeinen inneren Wert verloren, daß unmittelbar vor der Feier des eigentlichen Abendmahls infolge eingedrungener übler Gewohnheit die Befriedigung des leiblichen Eß- und Trinkbedürfniſſes am Tiſch der Gemeinde voranzugehen pflegte, und zwar in einer Weiſe, durch welche auf der einen Seite ein ſatter und grober Egoismus, auf der anderen ein trauriger Neid die Seelen beſchweren mußte, ſofern die Wohlhabenden ſich's oft bis zum Übermaß von ihrem Mitgebrachten wohl ſein ließen, während die Dürftigen neben ihnen oft kaum ſo viel hatten, um ihren Hunger zu ſtillen. Dies zunächſt rügend, V. 20—22, betont der Apoſtel ſofort noch beſtimmter, als es ſchon im vorangehenden Kapitel geſchah, das, was jener heiligen Feier ihre ganz eigenartige, alles Gemeine ausſchließende und das Innerſte des Herzens in Anſpruch nehmende Weihe und Wichtigkeit von Anfang und mit immerwährender Fortwirkung aufgeprägt hat.

Er hat die Bezeugung und Beſtätigung deſſen, was ihm von der urſprünglichen Einſetzung und bleibenden Bedeutung dieſes Chriſtusmahles bewußt iſt, nicht durch ein Hörenſagen nach der Weiſe des gemeinen Lebens, ſondern aus untrüglicher Quelle vernommen.

„Ich nämlich", ſpricht er mit einer gewiſſen Feierlichkeit, „habe es von dem Herrn her überkommen, was ich auch euch überliefert habe."

Wie können und dürfen wir uns dies wohl zurechtlegen? Wie kann und darf ſich in unſeren Gedanken die Urſprünglichkeit der Quelle geſtalten, aus welcher er ſo Gewichtiges mit zweifelloſer Gewißheit entnehmen durfte?

Im Galaterbrief (1, 12) bezeugt er ja, daß er ſein Evangelium überhaupt nicht von Menſchen, ſondern „durch Offenbarung Jeſu Chriſti" empfangen habe, was wir nicht anders verſtehen können, als daß ihm durch eine vom Geiſt des Herrn gewirkte

unmittelbare Erleuchtung in einer Stunde des reichſten geiſtlichen Segens der ganze Grund- und Weſensinhalt der neuteſtamentlichen Gottesoffenbarung mit ſeiner Konzentrierung im Werke Jeſu Chriſti und mit ſeiner in alle Fernen und Weltzeiten ſich hinausſtrecken-den Tragweite, voll von Kraft und Licht und Leben, in Herz und Seele hineinbezeugt ward, ſo daß jeder Zweifel an der Wahrheit dieſer innerlich empfangenen Erkenntnis für ihn ausgeſchloſſen blieb. — Aber hier, wo es ſich um den hiſtoriſchen Wortlaut eines einmal an beſtimmtem Ort und in bekanntem Kreiſe aus dem Munde Jeſu gegangenen Ausſpruchs handelt, kann eine eben-ſolche, unmittelbar von oben gewirkte Hineinbezeugung in Herz und Seele nicht wohl als thatſächlich angenommen werden, ſchon deshalb nicht, weil dadurch der Wert der Zeugenſchaft jener Jünger, die bei jenem Ausſpruch als die Allernächſtbeteiligten anweſend waren, in einer Weiſe entkräftet worden wäre, wie jene Jünger es nicht verdienten und wie es mit der Liebe und Wertſchätzung des Herrn für ſeine Jünger nicht harmoniert hätte.

Der Gedanke liegt ja wohl ziemlich nahe, daß die „Elfe“ in ihrer Erinnerung an die damals vernommenen Einſetzungsworte ſich nicht vollkommen ſicher wußten, weil ſie dort, an jenem ahnungs-ſchwangeren Vorabend, doch mehr und mehr von unruhig wallen-den Gedanken hin und her bewegt wurden. Sollte aber nun der verklärte Chriſtus, wenn es überhaupt ſeiner Würde und Weis-heit entſprach, das durch entſchuldbare Vergeßlichkeit unſicher Ge-wordene durch wunderbares Insmitteltreten für die Zukunft ſicher und feſt zu machen, an ſeinem begnadigten Petrus und an dem, der dort an ſeiner Bruſt lag, mißachtend vorübergegangen ſein, um dem, der zuvor ein mörderiſcher Verfolger war, das, was urſprünglich für jene geſprochen war, ausſchließlich richtig zu offen-baren und jene damit ſchmerzlich zu demütigen und dennoch keine einheitlich anerkannte Feſtlegung der authen-tiſchen Worte zu ſtande zu bringen?! [1]).

---

1) Dieſen Geſichtspunkt glauben wir beſonders betonen zu müſſen, auch wenn wir ſonſt mit Godet und Meyer das Geiſteswunder einer übernatür-lichen Mitteilung von hiſtoriſch geſprochenen Worten und hiſtoriſch geſchehenen Handlungen für denkbar halten würden.

Außerdem aber iſt immer auch in Erinnerung zu bringen, daß „ἀπὸ τοῦ κυρίου“ ſprachlich nicht heißt: „unmittelbar von dem Herrn ſelbſt“, ſondern nur „durch eine in unzweifelhafter Weiſe von dem Herrn herzuleitende Kunde“.

Und eine ſolche ſich zu verſchaffen, dazu war für Paulus der nächſtangezeigte Weg doch wohl in erſter Linie die treubeſcheidene Bemühung, im Urapoſtelkreis genauere Mitteilungen über die an jenem ernſten und weihevollen Abend geſchehene Stiftung zu erfragen, und zwar auch dann, wenn er, wie Beyſchlag annimmt [1]), gleich nach ſeiner Bekehrung zu Damaskus Gelegenheit hatte, an der Abendmahlsfeier in Gemeinſchaft mit Ananias und anderen Mitgliedern der dortigen apoſtoliſchen Gemeinde teilzunehmen und von jenen die inhaltgebenden Worte des Herrn, ſo gut ſie ſie wußten, zu vernehmen. Ein ſolches Empfangen der Worte aus dritter Hand hätte ihn keineswegs der Verpflichtung entheben können, bei urſprünglichen Augen- und Ohrenzeugen genauer nachzufragen. Und hierfür bot ſich ihm gewiß eine nicht gering zu achtende Gelegenheit, als er — laut Gal. 1, 18 — jenen fünfzehntägigen Beſuch bei Petrus in Jeruſalem machte, durch welchen er nicht allein dem letzteren etwas näher kommen, ſondern auch zur Beteiligung an der Abendmahlsfeier der Urgemeinde willkommene Veranlaſſung finden konnte.

Hat er alſo doch vielleicht ſeinen hier in Kapitel 11 gegebenen Bericht über jenes erſte Herrenmahl eben von dort her, inſonderheit aus Petrus' Munde, in einer ſolchen Weiſe empfangen, die ſich ihm, unter fühlbarer Mitwirkung des Geiſtes Jeſu Chriſti, als eine zweifellos gültige Mitteilung aus der urſprünglichſten Quelle bezeugte?

Ehe wir darüber weiter urteilen, dürfte es doch angemeſſen erſcheinen, den genauen Wortlaut ſeines ernſt und ſtark empfundenen Zeugniſſes über dieſes Heiligtum der Chriſtengemeinde unmittelbar zu vergegenwärtigen. Wir überſetzen wörtlich wie folgt:

„Ich nämlich habe es von dem Herrn her überkommen, was ich auch euch überliefert habe, daß der Herr Jeſus in der Nacht,

1) Neuteſtamentliche Theologie II, S. 19.

da er verraten ward, Brot nahm und nach Dankſagungsworten es brach und ſprach: ‚Dies iſt mein Leib für euch, dies thut zu meinem Gedächtnis!‘ Desgleichen auch den Kelch nach dem Eſſen, indem er ſprach: ‚Dieſer Kelch iſt der neue Bund in meinem Blut; dies thuet, ſo oft ihr trinket, zu meinem Gedächtnis!‘“ (V. 23—25).

Sind nun dieſe Worte wohl einfach einer Mitteilung des Petrus nachgeſprochen, beziehungsweiſe aus der traditionellen Abendmahlsfeier der urapoſtoliſchen Gemeinde zu Jeruſalem entnommen?

Zweierlei Inſtanzen wollen nicht recht dazu ſtimmen: zunächſt das emphatiſch vorangeſtellte „Ich nämlich (ἐγὼ γὰρ) habe es von dem Herrn her u. ſ. w.“, worin ſich unverkennbar das Bewußtſein einer durch des Herrn Gnade ihm, dem Paulus, in beſonderer Weiſe zu teil gewordenen und innerlich bekräftigten Kunde über das heilige Mahl zu ſpüren giebt, — und dann die Vergleichung der hier bezeugten Worte mit denjenigen, die wir mit größter Wahrſcheinlichkeit als aus den Überlieferungen des urapoſtoliſchen und namentlich des petriniſchen Gemeinſchaftskreiſes herſtammend betrachten müſſen, nämlich mit der Faſſung der Einſetzungsworte, wie ſie bei Matthäus (26, 26 ff.) und Markus (14, 22 ff.) im weſentlichen gleichlautend dem Abendmahlsſtifter in den Mund gelegt werden. — Die pauliniſche Faſſung, auf deren Inhalt wir im folgenden näher einzugehen haben, erſcheint im Vergleich mit der der beiden Evangeliſten eigenartiger und etwas ſchwieriger, aber eben deshalb, zumal mit Rückſicht auf die ſo nachdrücklich vorangeſchickte Echtheitsbezeugung, nur um ſo mehr beachtenswert.

Sie läßt ſich ja allerdings mit dem Bericht jener beiden leicht in Harmonie bringen [1]). Der Unterſchied iſt kein tiefgehender, er läßt ſich einesteils auf eine Ergänzung, anderenteils auf etwas präziſere Richtigſtellung der von den Evangeliſten aufbewahrten Formulierung zurückführen. Aber er ſieht etwa ſo aus, als ob Paulus die durchs Herkommen überlieferte und etwas populärere

1) Vom Bericht des Lukas ſetzen wir voraus, daß er, von Paulus abhängig, ſeinem Original ein wenig bereichernd zu Hilfe kommen will.

Formel, wie auch jene Evangeliſten ſie kannten, ebenfalls vernommen, dann aber noch etwas weiter gefragt und geforſcht und dadurch ſeinen genaueren Wortlaut — mit Hilfe eines von oben empfangenen Fingerzeigs — zur Feſtlegung gebracht hätte.

Aber wo könnte er denn weiter nachgefragt haben, wenn nicht innerhalb des apoſtoliſchen Kreiſes? Wer konnte denn ſonſt etwas Urkundliches von der Sache wiſſen und bezeugen? — Verfaſſer dieſer Studie bekennt, daß ihn dieſe rätſelhafte Frage eine geraume Zeit hindurch beſchäftigte und faſt verfolgte, daß er es aber gewiß nicht gewagt haben würde, einen mit individueller Einbildungskraft berührten Ort als ſolchen zu erwähnen, der vielleicht einen Schimmer von Licht zur Löſung des Rätſels in ſich tragen könnte, wenn nicht der geiſtreiche Schotte John Watſon alias „Maclaren" mit dichteriſch-realiſtiſcher Kraft und Kühnheit ebendenſelben Ort in ein helleres Licht hervorgezogen hätte, und zwar die „Herberge" in Jeruſalem, in deren Saal der Herr ſein Paſſahmahl bereiten ließ. Watſon macht aus dem Hausherrn unbedenklich eine ſo gewichtige, den Elfen an Verſtändnis für den Herrn faſt überlegene Perſönlichkeit, daß es kaum noch etwas weiter bedarf, um bei dem Gedanken hangen zu bleiben: Der konnte vielleicht beſſer als irgend ein anderer über das, was wir hier im Geiſte mit Paulus erfragen möchten, eine untrügliche Auskunft erteilen, und mit ihm konnte Paulus nach ſeiner ganzen Eigenart leicht eine innigere Fühlung gewinnen als mit Petrus und den anderen zehn Augen- und Ohrenzeugen [1]).

Doch es ſind vielleicht der Worte ſchon zu viel auf eine, wenn man will, müßig zu nennende Nebenfrage verwendet worden; es muß uns ja ſchließlich genügen, zu wiſſen und zu fühlen, daß Paulus von der Echtheit des ihm auf beſondere Weiſe bewußt gewordenen Berichts über das „Wie" der von dem Herrn vollzogenen Abendmahlseinſetzung mit der plerophoriſchen Zweifelloſigkeit einer von oben her empfangenen Vergewiſſerung durchdrungen

1) Wer Kleines nicht verachtet, verſchaffe ſich das kleine, originelle Büchlein: John Watſon, „Das letzte Abendmahl". Verlag der Evangeliſchen Geſellſchaft in Stuttgart. S. beſonders S. 13—14.

war. Und ſo wenden wir uns weiter zu der ernſteren Theologenfrage: Was ſagen uns die Worte der Abendmahlseinſetzung in der von Paulus bezeugten Faſſung, wenn wir uns ſo treu und unbefangen als möglich in die Art ſeines geiſtdurchdrungenen Denkens und Anſchauens hineinzugeben ſuchen?

Und hier wird es nun ganz vornehmlich ſich erproben müſſen, ob die durch ernſteres Eingehen in den Geiſtesgehalt des 16. Verſes im vorigen Kapitel von uns erfaßte Bejahung einer im Abendmahl an die empfänglichen Teilnehmer ſich mitteilenden objektiven Realität aus dem Weſen des verklärten Chriſtus durch die hier gegebene Faſſung der Einſetzungsworte eine Beſtätigung erhalten kann oder nicht.

Wir reden hier gemäß der im Text gegebenen Aufeinanderfolge zuerſt von den auf das geheiligte Brot bezüglichen Worten. Dieſe lauten hier kurz und einfach, aber doch andeutungsvoll genug, um das Weſentliche zu verſtehen zu geben: „τοῦτο μού ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν“, wörtlich = „dies iſt mein Leib für euch“, oder = „dies iſt mein für euch vorhandener Leib“. Das „τὸ ὑπὲρ ὑμῶν“ = „der für euch ſeiende“ iſt die einzige nähere Beſtimmung zur Bezeichnung des Sinnes, in welchem die Gleichung zwiſchen dem Brot und dem Leib Chriſti verſtanden werden ſoll. Aber ſie genügt zunächſt jedenfalls, um uns verſtehen zu laſſen, daß der Leib Chriſti nicht, wie Kapitel 10, Vers 17, zunächſt als das zuſammengehörige Korpus der gläubigen Gemeinde aufzufaſſen iſt, ſondern als ein von der Gemeinde unterſchiedener, gewiſſermaßen über ihr ſeiender, aber nicht als etwas Entferntes über ihr bleibender, ſondern für ſie vorhandener und ihr ſich darbietender. — Denn dies iſt die genuine Bedeutung des „ὑπέρ“.

Die Überſetzungen haben von altersher mit einer Ergänzung nachzuhelfen geſucht, um das opferartige Hingegebenwerden des Leibes Chriſti ausdrücklich hervorgehoben zu ſehen. Die Vulgata überſetzt: „hoc est corpus meum, quod pro vobis traditur“; Luther noch beſtimmter — auf Grund der Recepta, die auf das Brechen des Brotes reflektierend das Partizip „κλώμενον“ einfügt — „das iſt mein Leib, der für euch gebrochen wird.“

Allein im Originaltaxt iſt eine ſolche Hinweiſung auf das Hingegebenwerden in den Opfertod in der That nicht enthalten [1]). Und namentlich kann das *Brechen des Brotes* nur mit Unrecht als ein Bild deſſen, was Chriſti Leib im Sterben erleiden ſollte, geltend gemacht werden. Chriſti Leib wurde ja gerade gar nicht zerbrochen (vgl. Joh. 19, 36), ſondern nur durchſtochen. Das „κλώμενον“ iſt deshalb jedenfalls eine mißlungene Ergänzung zu nennen; das Brechen des Brotes aber deutet allerdings ſymboliſch darauf hin, daß der an ſich einheitliche und lebenskräftig in ſich zuſammengefaßte Leib des Herrn gleichwohl *etwas Austeilbares* ſein oder *werden kann*, wenn es ſein — des Herrn — Wille iſt. — Wenn man alſo das „ὑπὲρ ὑμῶν“ ergänzen wollte, ſo würde ſtatt κλώμενον jedenfalls das aus Lucas 22, 19 zu entlehnende „διδ΄μενον“ vorzuziehen ſein. Aber es leuchtet ja wohl von ſelbſt ein, daß, wenn irgend ein auf die Aufopferung des Leibes Chriſti hinweiſendes Beiwort hier urſprünglich vorhanden geweſen wäre, deſſen Ausfallen in den beſten Handſchriften angeſichts des lückenhaften Eindrucks, den das bloße „ὑπὲρ ὑμῶν“ dem unmittelbaren Gefühl immer zuerſt erregt, ſo gut wie unerklärlich wäre, während umgekehrt die Hereinſchiebung eines ſolchen Beiworts ſehr nahe lag und ſich ganz von ſelbſt erklärt.

Paulus ſelbſt mußte ja faſt, wenn er das „τὸ ὑπὲρ ὑμῶν“ in dieſer auffallenden Kürze aufſchrieb, bei dieſen Worten einen gewiſſen Mangel an derjenigen Charakteriſierung fühlen, die *er*, der immer auf Chriſti Kreuz und Tod hinblickende Apoſtel der Verſöhnungslehre, nach ſeinem individuellen Denken ohne Zweifel gern im Sinne dieſer Lehre hinzugefügt haben würde und die er auch gleich nachher, in Vers 26, exegetiſch geltend zu machen ſich nicht enthalten kann. Aber gerade daß er nichts hinzufügt, beweiſt um ſo gewiſſer, daß er hier etwas „von dem Herrn her“ Anvertrautes vor ſich hatte, woran er nichts aus eigener Meinung hinzu oder hinwegthun zu dürfen ſich bewußt war.

Wir glauben es annährend zu verſtehen, wie in der Denkweiſe

---

1) Wie dies auch *Weizſäcker*, Das apoſtoliſche Zeitalter, S. 598, ſehr beſtimmt betont.

des großen Apoſtels die ethiſch-ſpiritualiſtiſchen und die myſtiſch-realiſtiſchen Anſchauungen nebeneinander hergehen und einander die Wage halten. Die erſteren bilden den männlich ſpontanen, die anderen den weiblich rezeptiven Faktor in ſeinem wunderbar zuſammengefügten Geiſtleben, und der letztere empfängt manches geradezu von oben her, ohne daß der erſtere es ganz zu verarbeiten und klarzulegen ſich getraut [1]). Der ethiſch-ſpirituale Faktor tritt aber immer wieder, und ſo auch hier in der Faſſung der Einſetzungsworte, in ſein Recht, ſofern er *das ernſte Gedenken an den Heiland* mit der zweimaligen Ermahnung am Schluß der Weiheworte den Gläubigen beim Genuß des heiligen Mahles ſo ausdrücklich zur Pflicht macht, wie er denn auch hernach durch die *Forderung der Selbſtprüfung* ein ähnliches ethiſches Motiv mit Beſtimmtheit geltend macht.

Wir geben alſo unbedingt zu, daß Paulus eine bloß myſtiſch genießende Stimmung bei dieſer heiligen Feier gar nicht eigentlich begünſtigen will. Dafür iſt er zu ſehr der Mann des praktiſch religiöſen, teleologiſchen und pädagogiſchen Ethos, der auch für alle Geſchenke der in Jeſu ſich offenbarenden ewigen Liebe ein entſprechendes, *ſittlich ernſtes Wollen*, Streben und Sichhergeben zur unerläßlichen Bedingung macht.

Gleichwohl glauben wir, daß er hier etwas Realeres, als die neuere Theologie anzuerkennen pflegt, in dem heiligen Mahl erſchaut, wenn er es auch nur halb unbewußt — gerade durch die bedeutungsvolle Kürze der von ihm verbürgten Einſetzungsworte — zur Geltung bringt. Und ſofern wir denn allerdings im Sinne ſeiner mehr myſtiſchen Anſchauungen die ſchon bei Vers 16 des vorigen Kapitels motivierte Bejahung des „Leibes Chriſti“ als einer überſinnlichen Realität feſtzuhalten und eine *weſenhafte Selbſtmitteilung* ſeiner Lebensfülle (ſowohl im individuellen als im gemeinſamen Leben der Gläubigen) für eine Wahrheit zu halten geneigt ſind, iſt uns denn gerade das bloße

---

1) Dies wird im allgemeinen wohl etwas zu wenig beachtet, findet aber ſicherlich ganz beſonders auf die ſchwierigſten Rätſel des *fünfzehnten* Kapitels ſeine Anwendung.

„ὑπὲρ ὑμῶν“ an unſerer Stelle wertvoller als das ergänzte. Denn wenn die auf Chriſti Tod ausdrücklich hinweiſende Ergänzung dabei iſt, hat die bloß ſymboliſche, relativiſtiſche oder ſtreng ſpiritualiſtiſche Auffaſſung der heiligen Handlung um ſo leichtere Arbeit, ſofern ſie dann um ſo leichter etwa mit Pfleiderer (Paulinismus, S. 253) ſagen kann, die Gemeinſchaft des Leibes und Blutes Chriſti ſei „kurz eine Verbindung mit Chriſto als dem gekreuzigten Erlöſer, alſo weſentlich dasſelbe, was auch durch Glaube und Taufe bewirkt wird.“ 1)

Wenn wir dagegen die Worte in ihrer Kürze, genau wie ſie im urſprünglichen Texte ſtehen, erfaſſen, ſo ſagen ſie uns einfach: „Der Leib des Herrn iſt für euch vorhanden und wird euch durch des Brotes Darreichung inſonderheit zu gemeinſamer Aneignung nahe gebracht.“ Und dann können wir uns das Vorhandenſein des Leibes Chriſti nicht wohl anders als in realem Sinn vorſtellen, nämlich als ein wirkliches Vorhandenſein deſſen, was wir als die weſenhafte Lebensfülle des verklärten Chriſtus bezeichnet haben.

Und damit wird uns das geiſtige Bild deſſen, was der Herr dort am Abendmahlstiſch den Seinigen darreichen und gemeinſchaftlich machen wollte, heller und heller ins Licht treten. Es wird uns ſogar möglich werden, ein reales Teilhaftigwerden deſſen,

---

1) Faſt hätte ich hier — mehr nach rechtshin — eine Fühlung mit Kaftan zu gewinnen verſucht, ſofern er die „objektive Vergewiſſerung“ des „Heilsgutes“ im Abendmahl ausdrücklich betont (Dogmat. § 67 und S. 616) und zum Heilsgut weſentlich auch die „Gemeinſchaft des verklärten Lebens Chriſti“ rechnet (S. 612), wie er denn auch gerne von „überſinnlichen Realitäten“ ſpricht, namentlich in Beziehung auf den unſichtbaren Weſensinhalt der Kirche (S. 584f.). Doch da er Martenſen und Hofmann mit ihren neulutheriſchen Anſchauungen von naturartigem Einwirken oder Einfließen des Lebens Chriſti ſchroff zurückweiſt (S. 615), ſo fühle ich mich eingeſchüchtert. — Ähnlich fühle ich mich von B. Weiß halb angezogen, halb abgeſtoßen, wenn er zwar auch von einer durch das Abendmahl vermittelten „realen Lebensgemeinſchaft mit Chriſto“ ſpricht (Neuteſtamentliche Theologie § 118), aber dies doch wieder ſehr vorſichtig, mit Verneinung einer Beziehung auf den verklärten Leib Chriſti in 1 Kor. 10, 16, auf einen „nur pneumatiſchen“ Sinn reduziert.

was er ſeinen Leib nennt, denen zuzuſchreiben, die dort als die Zwölfe (bezw. Elfe) beim erſten heiligen Herrenmahl in jenem Saal zu Jeruſalem an ſeinem Tiſch und in ſeiner noch von irdiſchen Körperſchranken umgrenzten Gegenwart verſammelt waren. Denn ſein heiliger Lebensgehalt war in Wahrheit dort ſchon, wie Johannes, Kapitel 13, 31, es ihn ſelbſt bezeugen läßt, in einem verklärten Zuſtand; er war durch den heiligſten Selbſthingebungs- und Selbſtmitteilungswillen vollkommener, göttlich-menſchlicher Liebe verklärt.

Dabei können die Worte „dies iſt mein Leib“ freilich zunächſt nur ſymboliſch verſtanden werden; denn das aus Mehl bereitete Brot konnte ja nimmermehr mit der Subſtanz ſeines heiligen Leibes identiſch ſein. Und die Austeilung des zerbrochenen Brotes an die einzelnen iſt zunächſt ein Bild deſſen, daß er ſie alle und jeden einzelnen ſeiner weſenhaften Lebensſubſtanz teilhaftig machen will. Die ſichtbare Gabe war nicht identiſch mit der unſichtbaren; auch konnte die unſichtbare in der ſichtbaren nicht eingeſchloſſen ſein, ſo daß die einzelnen in demſelben Gleichmaß, wie ſie ihren Anteil von Brot empfingen, auch der unſichtbaren Mitteilung teilhaftig geworden wären. Vielmehr war dieſes Teilhaftigwerden jedenfalls von dem Maß — nicht ſowohl ihres gedankenmäßig vermittelten Glaubens als vielmehr — ihrer unmittelbaren Empfänglichkeit abhängig, und Judas empfing zwar höchſt wahrſcheinlich ſein Stück Brot wie die anderen, aber nichts von der myſtiſchen Gabe, denn „ſein Aug' war kalt, ſein Herz war tot“, und durch das vergebliche Brotempfangen ward er nur noch verſtockter in ſeiner inneren Verhärtung.

Doch eben weil die unmittelbare Empfänglichkeit die maßgebende Bedingung für das Empfangen der unſichtbaren Gabe war, ſo darf man ſagen: Die empfänglich gläubigen Jünger empfingen unmittelbar mit dem Brot, wie jeder einzelne es ſeinem Leibe aſſimilierte, eine innerlich zu aſſimilierende Mitteilung jener Gabe, die der Herr aus ſeiner geheimnisvollen, aber in Liebesfluktuation aufgeſchloſſenen Lebensfülle ihnen allen zuteilen wollte. Und ſo blieb das Bild und Zeichen des dargereichten Brotes für die gläubigen Empfänger doch nicht bloß ſymboliſches Bild, ſondern

wurde einem jeden zum inhaltsvollen Mittel und Vehikel der geheimnisvollen Liebes- und Lebensgabe. Und eben dasſelbe Werden des äußeren Zeichens zur inſinuierenden Vermittelung für das innerliche Empfangen wiederholt ſich immer und überall, wo die entſprechende Empfänglichkeit, die auch bei ſchwachem Glauben eine genügende ſein kann, in einer am Mahl des Herrn ſich beteiligenden Seele vorhanden iſt.

Auf der anderen Seite aber können wir, obwohl bis hierher der lutheriſchen Anſchauung am nächſten zugewandt, doch nicht umhin, aus der Denkweiſe des Paulus heraus eine eigentliche Bindung jener myſtiſchen Lebens- und Liebesgabe an das ſtatutariſche Darreichungsmittel abzulehnen. Paulus ſagt ja: „Das Brot, das wir brechen, iſt Mitteilung des Leibes Chriſti", aber er ſagt nicht, es ſei die (einzig wahre) Mitteilung desſelben.

Das Myſterium des Leibes oder der lebensvollen Selbſtvergegenwärtigung Jeſu Chriſti, als des auf ewig verklärten Gottmenſchen, iſt durch die Macht ſeiner Liebe für alle nach ſeiner Gemeinſchaft verlangenden und mit unverfälſchter Empfänglichkeit ſich ihm zuwendenden Seelen aufgeſchloſſen: die Kinder ſchon, die ihn lieben und in Einfalt zu ihm beten, dürfen unbewußt nährende Segenskräfte aus ſeiner Fülle für ihre Seelen, ja wohl auch für ihr leibliches Gedeihen und Bewahrtbleiben, in ſich ſaugen; die frommen Kranken jedenfalls, die Tag und Nacht zu ihm rufen und mit harrender Sehnſucht an ſeine erquickungsreiche Liebe ſich anklammern, werden der Kräfte ſeines „Fleiſches und Blutes" auch wohl ohne den mit Kelch und Hoſtie kommenden Prieſter oft wunderbarlich froh. Und die Chriſten im ganzen und großen — darauf haben wir ja ſchon oben hingewieſen — werden auch unbewußt und unwillkürlich, und zwar trotz ihrer leidenſchaftlichen Divergenzen und namentlich trotz ihrer allzuwenig auf Einigung angelegten Meinungen über das heilige Abendmahl, doch immer wieder, ſoweit ſie eben noch für das weſentlich Chriſtliche empfänglich ſind —, mit einer gewiſſen naturartigen Unmittelbarkeit zuſammengehalten und mit der ſchmerzlichen Zerklüftung des irdiſchen und beſonders auch des kirchlichen Lebens ausgeſöhnt, in einer Weiſe, die wir nicht ſowohl dem durch Lichtesverteilung

wirkenden und gedankenmäßig lehrenden Geiſt, als vielmehr dem einigen Heiland ſelbſt und der überall milden Darbietung ſeiner einheitlichen Lebensfülle zuſchreiben zu ſollen glauben.

In allerlei Weiſen iſt es immer wieder der einmal erfaßte — freilich myſtiſierende — Gedanke des vergeiſtigten und doch gewiſſermaßen naturartigen Chriſtusleibes, als einer für die Glieder der Chriſtusgemeinde ſtets vorhandenen Lebens- und Weſensfülle, was ſich uns als Erklärungsſchlüſſel für die mannigfaltigſten Erfahrungen von unmittelbar neubelebender Erquickung, von geräuſchlos verſöhnender Ausgleichung und ſanft heilender Lückenausfüllung, von heimlich reicher und in Demut fruchtbringender Freude im chriſtlichen Gemüts- und Gemeinſchaftsleben darbietet, ohne daß das liturgiſche Abendmahl dabei ausdrücklich in Betracht käme.

Und vermöge ähnlicher Anſchauungen dürften denn auch wohl die Ausſprüche vom „Fleiſch und Blut des Menſchenſohnes“ und deſſen lebengebender Aneignung im 6. Kapitel des 4. Evangeliums (beſonders V. 53—58) einerſeits mit dem chriſtlichen Denken, anderſeits mit der Lehre vom Abendmahl Chriſti in Harmonie zu bringen ſein. Der Verfaſſer jenes wunderſamen Buches ſpricht ja mit keinem ausdrücklichen Wort vom Mahl des Herrn als von einer äußeren Ordnung und Feierlichkeit, aber er deutet mit ebenſo tief empfundenen als rätſelartig klingenden Worten auf eine höchſt wertvolle und fürs wahre Chriſtenleben geradezu unentbehrliche Seelennahrung hin, die er als unmittelbare Aneignung des Fleiſches und Blutes, d. h. der naturartigen Lebensſubſtanz Chriſti [1]) darſtellt. Und es ſcheint faſt, als wolle er damit ſagen, daß das gläubige und heilsbegierige Sehnen allenthalben jene geheimnisvolle Lebensnahrung und jenen troſtvollen Zuſammenſchluß mit dem lebendigen und lebeneinflößenden Heiland finden kann, wie die geordneten Gemeinden ſolches im liturgiſchen Mahle zu gewinnen ſuchen, aber oft durch Mangel an der rechten Bedingung nur mangelhaft finden.

---

1) Nur der Geiſt (V. 63) kann dieſe in uns recht lebendig machen, nicht ein ſarkiſches Verzehren!

Gewiß aber will er damit ebenſowenig, als wir es wollen, die ſeither durch die Menge der Jahrhunderte ſamt den Gluten ſchwerer Kämpfe nur gefeſtigte Wahrheit verkennen, daß die dort von Chriſtus ausdrücklich geſtiftete und an ſtoffliche Vergegenwärtigungsmittel geknüpfte Darbietung und Austeilung der Gaben aus ſeiner für uns vorhandenen Lebensfülle ſchon durch ihre, allermeiſt auch für die geiſtlich Armen ſo eindrucksvolle Anſchaulichkeit und Faßbarkeit, noch mehr aber durch die damit verbundene Bekräftigung des brüderlichen Liebesbandes und gliedlichen Einheitsgefühls, immer ihre eigenartige, nie zu unterſchätzende und für die ſtetige Erneuerung einheitlicher Lebensgemeinſchaft innerhalb der Kirche höchſt wertvolle Wichtigkeit hat.

Und nun wird es ſich doch auch noch zeigen müſſen, ob die im bisherigen dem Apoſtel zugeſchriebene, doch mehr realiſtiſche als ſpiritualiſtiſche Abendmahlsanſchauung auch im zweiten, auf Kelch und Blut bezüglichen Glied der Einſetzungsworte ſich deutlich herausfühlen läßt, oder wenigſtens keine Entkräftung durch deſſen Wortlaut erleidet.

Die Ausdrucksweiſe entbehrt hier noch mehr als im erſten Glied der rationalen Durchſichtigkeit. Namentlich wird die Klarlegung durch die unmittelbar an die Worte vom Kelch als Repräſentant des neuen Bundes ſich anhängenden Ergänzungs- und Beſtimmungsworte: „ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι“ fühlbar erſchwert. Wenn wenigſtens der Artikel „ἡ“ zwiſchen „ἐστίν“ und „ἐν τῷ — αἵματι“ eingefügt ſtünde, wie das „τὸ“ zwiſchen „σῶμα“ und „ὑπὲρ ὑμῶν“, ſo wäre die Auskunft weſentlich einfacher. Dann könnte mit einer nicht ſehr gezwungenen Supplierung überſetzt werden: „Dieſer Kelch iſt der neue Bund, der in meinem Blute ſtehet“, d. h. ſeine weſentliche Begründung in demſelben hat. Und dann wäre es höchſt naheliegend, mit einfach ſymboliſcher Auffaſſung des Verhältniſſes zwiſchen Kelch und Bund, etwa ſo zu erklären: „Wie dieſer Kelch mit ſeinem Inhalt (dem Wein) eine leiblich löſende, herzbefreiende Wirkung für euch hat, die ihr damit getränkt werdet, ſo hat der neue Bund mit ſeinem, in meinem [Verſöhnungs-]Blut beſtehenden Inhalt eine geiſtlich löſende, d. h.

erlöſende Wirkung für euch, die ihr geiſtlich aus demſelben ſchöpfen und ſaugen dürfet.“ Damit aber kämen wir dann kaum über den Spiritualismus hinaus.

Allein von dem Artikel „ἡ“ findet ſich eben in keiner nennenswerten Handſchrift eine Spur. Man iſt daher ſyntaktiſch genötigt, die Worte „ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι“ unmittelbar mit der Kopula „ἐστίν“ zu verbinden und das „in meinem Blut“ als gleichbedeutend mit „*von wegen* — oder *vermöge* — meines Blutes“ zu erklären, was durch das „ἐν“ als Übertragung des hebräiſchen בְּ allerdings wohl gerechtfertigt werden kann.

Eben damit aber iſt dann für eine nur ſymboliſche Paralleliſierung zwiſchen *Kelch* und *Bund* eigentlich kein Raum mehr vorhanden [1]). Das Blut iſt ja dann, ſo wie die Worte lauten, geradezu mit dem Kelch in ganz engen Zuſammenhang gebracht, es erſcheint als etwas durch prägnanteſte Intuition in unmittelbarem Gedankendrang mit demſelben Zuſammengenommenes und den eigentlich weſentlichen Inhalt desſelben Bezeichnendes. Und damit ſind wir faſt unvermeidlich wieder zu eigentlich myſtiſchen Vorſtellungen hingedrängt, ſo daß wir ſagen müſſen: Der ſprechende Abendmahlsſtifter ſieht in unmittelbarer Schauung ſein Blut, das er zur Verſöhnung hinzugeben im Begriff iſt, mit dem Inhalt des Kelchs, dem Wein, den er den Jüngern zu trinken giebt, ſo in eins zuſammenfließen, daß er gar nicht vom Wein ſpricht, ſondern nur vom Blut. Und *eben dieſes* ſieht er in ihr Inneres ſich ergießen, um darinnen den neuen Bund zu verwirklichen. — Und vermöge ſolcher Anſchauung kann er den Kelch ſelbſt, freilich nur in repräſentativem Sinne, die neue Diatheke nennen, die von nun an das innere Leben der Jünger, bald aber das vieler Tauſende von Gläubigen, mit der Verſöhnungskraft ſeines Blutes erfüllen und durchſtrömen ſoll.

Und weil das, was er, der Gottmenſch, in ſolcher Weiſe

---

1) Wie hier der gewiſſenhafte *Kling* (in Langes „Bibelwerk“) aus der als richtig anerkannten Überſetzung: „Dieſer Kelch iſt der neue Bund vermöge meines Blutes“ ſofort die Umdeutung gewinnt: „Der Wein (?) als Symbol des Blutes Chriſti iſt Symbol des neuen Bundes und der Teilnahme an demſelben“, will mir nicht klar werden.

erſchaut, Wahrheit, weſenhafte Wahrheit ſein muß, ſo empfangen die Jünger allerdings jetzt ſchon durch den von ſeiner Hand dargereichten Kelch eine weſenhafte Gabe aus ſeines — von unvergleichlicher Menſchen- und Sünderliebe glühenden — Herzens Blut und Glut, eine Gabe aus der neuteſtamentlichen Opferbluteskraft, die er jetzt eben durch ſeinen Liebes-Opfertod zur Verſöhnung und Schuldbefreiung der Sünderwelt zu entbinden im Begriff iſt, die ſeit ſeines Werkes Vollbringung das ganze Gebiet des neuen Bundes durchflutet, durch den Geiſt des Neuen Teſtamentes in alle verſöhnungerſehnenden Herzen dringt und in beſonderer Weiſe am Tiſch ſeines heiligen Gedächtnismahls der Troſt der dürſtenden Seelen wird.

Wir halten es für vergeblich, durch weitläufigere Explikationsverſuche den Sinn der in Rede ſtehenden kurzen Worte noch weiter verdeutlichen zu wollen: ſo wie ſie daſtehen, ſind ſie ſo änigmatiſch wie nur möglich und namentlich für bloß gelehrten Scharfſinn undurchdringlich und unentwickelbar. So viel aber fühlen wir uns, auch bei ganz nüchterner Erwägung, feſtzuhalten genötigt, daß nach dem rätſelhaften Wortlaut der Abendmahlskelch mit dem neuteſtamentlichen Verſöhnungsblut Chriſti in einen ganz unmittelbaren Zuſammenhang gebracht wird, was unſerem Vorſtellungsvermögen kaum einen anderen Weg der Zurechtlegung übrig läßt, als den Gedanken, daß durch die Darreichung dieſes Kelchs den nach der Jünger Beiſpiel gläubig Trinkenden die weſentliche Kraft des Verſöhnungsblutes Chriſti in geheimnisvoller Weiſe mitgeteilt und ins Innere hineingegeben werden ſoll. Womit wir denn jedenfalls auf ebendasſelbe zurückgeführt werden, was wir oben zu Kap. 10, 16 von einem Teilhaftigwerden des Blutes Chriſti als einer ſich mitteilenden unſichtbaren Realität zu ſagen wagten. Und hiernach finden wir unſere myſtiſierend realiſtiſche Auffaſſung deſſen, was der „für uns vorhandene“ Leib des Herrn im vorhergehenden Vers (24) in ſich ſchließt, durch das, was von dem Kelch geſagt wird, — als welcher den neuen Bund vermöge des Blutes Chriſti vergegenwärtigt, — nicht nur nicht entkräftet, ſondern bekräftigt und vergewiſſert.

Gleichwohl würden wir es nicht für richtig halten, das aufs

neue zu Tage tretende realiſtiſche Ergebnis in der Weiſe preſſen zu wollen, daß wir den Abendmahlskelch auch inhaltlich in ganz eigenartigem oder ſogar einzigartigem Sinn als Vermittler des Eingehens von Chriſti Blutes weſenhafter Kraft ins Innere der Gemeindegenoſſen geltend machen würden. Er vergegenwärtigt „den neuen Bund“ in Kraft des Verſöhnungsblutes allerdings in beſonderer Weiſe zu intenſivem Troſt für die nach der verſöhnenden Gnade dürſtenden Seelen, aber doch nur als eine beſonders wirkungsvolle Zuſammenfaſſung deſſen, was auch ſonſt durch den Geiſt des Herrn auf mancherlei Weiſe und mit verſchiedenartigen Vermittelungen den gläubig empfänglichen Seelen in ihren Gnadenſtunden nahe gebracht und ins Herz geleitet werden kann, — das eine Mal vielleicht inmitten einer vom Wehen des Gottesodems beſonders bewegten andächtigen Gemeinde, das andere Mal im ſtillen Betkämmerlein durch ganz unmittelbares Ergriffenwerden; je und je vielleicht durch menſchlich mündlichen Zuſpruch, vielleicht aber auch wieder durch die aus dem Schrifttext überraſchend aufleuchtende Kraft eines „durch Gottes Mund ausgegangenen“ Wortes. Der „geſegnete Kelch“ iſt eine „Mitteilung des Blutes Chriſti“, wenngleich vor anderen, doch zugleich neben anderen Mitteilungen. Weder Paulus noch Johannes, noch die ſynoptiſchen Evangelien geben uns ein Recht, für die liturgiſche Feier weſentlich mehr in Anſpruch zu nehmen [1]).

Es war immer ein Mißverſtändnis und in kritiſchen Zeiten, wie wir wiſſen, ein ſehr verhängnisvolles, wenn man das, was uns durch die Darreichung am Altar vermittelt wird, in ſtofflichem Sinn als etwas ganz ſpezifiſch Reales iſolieren und aus den anderen Mitteilungen der Chriſtusgnade ausſondern zu müſſen meinte. Es kann ſich hier immer nur um eine beſonders eindrucksvolle Modifikation deſſen handeln, was dem Innenleben der Chriſto Angehörenden auch ſonſt — über ihr Wiſſen

1) Solche Ablehnung einer durchaus „ſpezifiſchen, im ganzen übrigen Chriſtentum nicht enthaltenen Darbietung“ im Abendmahl iſt faſt das einzige, was wir auch aus Beyſchlags Auffaſſung unſeres Gegenſtandes (Neuteſtamentliche Theologie II, S. 237) uns anzueignen vermögen.

und Verſtehen — aus ſeiner Fülle zufließt. Der Hauptfehler iſt nur, daß die Wirkungen ſeiner Lebens- und Weſensfülle zu wenig erfaßt und feſtgehalten werden.

Und ſo wäre es auch ein Mißverſtändnis, wenn wir das, was uns als Mitteilung des Blutes Chriſti bezeichnet wird, als etwas ſtofflich Reales, in Sonderung von der Mitteilung ſeines Leibes, fixieren wollten.

Alle überſinnliche Realität, deren wir durch den Glauben im Reich der Gnade teilhaftig und habhaft werden können, faßt ſich zuſammen in der „für uns“ ſeienden und das ganze Gebiet des neuen Bundes mit ihrem Naheſein erfüllenden geiſtleiblichen Lebensfülle des verklärten Chriſtus. Darum, wenn wir es wagten, von der Kraft des Verſöhnungsblutes als einer das ganze Gnadenreich durchdringenden, ja durchflutenden Realität zu reden, ſo kann und darf dies nur als ein geheimnisvolles Strömen und Wallen innerhalb ſeines alle (für uns faßbare) Gottesfülle „ſomatiſch“ in ſich ſchließenden [1]) und zugleich das ganze Lebensgebiet des Neuen Teſtamentes mit ſich ſelbſt in ein Ganzes zuſammenfaſſenden Geiſtleibes gedacht werden.

Demnach kann auch das im heiligen Abendmahl von uns zu empfangende Blut Chriſti nicht als etwas Subſtanzielles oder ſtofflich Reales im Unterſchied von ſeinem ſich uns mitteilenden Leibe zu verſtehen ſein. Es iſt vielmehr ſeinem Inhalt nach in dem von uns zu genießenden Leibe des Herrn eigentlich ſchon mit inbegriffen; daher auch in V. 29 das „σῶμα“ den ganzen unſichtbaren Abendmahlsgehalt bezeichnet. Das Blut, von dem wir hier reden, iſt in Wahrheit nur die tiefſtgehende und dem dringendſten Bedürfnis entſprechende Wirkung aus der vorausgeſetzten ſomatiſchen Realität heraus und in die einzelnen Herzen hinein, nämlich diejenige Wirkung, die die Verſöhnung mit Gott immer wieder den einzelnen zu neuer, troſtvoller Gewißheit macht. Dieſe Wirkung kann ja immer erwirkt werden, wo ſie mit glaubenskräftigem Sehnen und Verlangen geſucht und erbeten wird; hier aber kommt ſie reich-

1) Kol. 2, 9.

licher und vollkräftiger als ſonſt allen Bedürftigen entgegen und wird ihnen zugeſtrömt, nicht bloß nach dem Maß ihres bewußten Sehnens und Bittens, ſondern mit überfließendem Reichtum, ihr Sehnen in Freude und Wonne verwandelnd, wofern ſie nur das Zufließende mit dankbarer Treue aufzunehmen bereit ſind.

Es iſt nun jedenfalls ſehr gut, daß der einzelne heilsbegierige Chriſt in die geheimnisvollen Realitäten, von denen wir hier zu reden genötigt ſind, nicht tiefer und genauer hineinſehen muß, um durch ſeines Heilands Leib und Blut gnadenvolle Erquickung und troſtvolle Verſöhnungskraft zu empfangen. Dies wohl wiſſend, ja die Gefahren eines genaueren Wiſſens oder Wiſſenwollens von den Gottesgeheimniſſen fühlend [1]), verſchweigt uns Paulus hier überall weit mehr als er uns ſagt, ſofern ſichs um Aufſchlüſſe über das Unſichtbare und Überſinnliche handelt. Dagegen weiß und ſagt er um ſo beſtimmter, was dem Chriſten not thut, um den Segen aus Gottes geheimnisvollen Darbietungen zu gewinnen und zu bewahren. In dieſem Sinn läßt er uns vor allen anderen Berichterſtattern zweimal aus dem Munde des Herrn ſelbſt die ausdrückliche Ermahnung vernehmen, daß wir bei jeder Wiederholung der ſo bedeutungsvollen Feier ſeiner gewiſſenhaft gedenken ſollen. — Über das äußerlich Liturgiſche bei der Sache geht er dagegen ganz kurz hinweg. Er ſpricht nicht vom Darreichen des Brotes und Kelches an die einzelnen, nicht von der Aufforderung, daß ein jeder davon eſſen und trinken ſoll, noch weniger von der Thatſache, daß ein jeder es gethan, ſo daß man den Worten notwendig an der Hand der Synoptiker ein wenig zu Hilfe kommen muß, um von dem, was das „τοῦτο ποιεῖτε“ in konkretem Sinn für die künftigen Wiederholungen der feierlichen Handlung zur Vorſchrift machen will, ein annähernd anſchauliches Bild zu gewinnen. — Noch auffallender faſt könnte es erſcheinen, daß er auch bei der Rede vom „Blut“ nicht einmal das Ausgegoſſenwerden für die Vergebungsbedürftigen mit einem Wort ſympathiſcher Empfindung erwähnt.

1) Vgl. Kap. 8, 1.

In dem allem ſcheint er mit ſparſamſter Genauigkeit ſich an das zu binden, was er als das ſtreng Urkundliche erkundet hat. Und wenn er einen beſonderen Fingerzeig von oben — „ἀπὸ τοῦ κυρίου“ — hinzu erhalten hat, ſo ſcheint ihm der ganz beſonders die Verpflichtung eingebunden zu haben, nichts aus eigenem Denken oder Fühlen zur Verdeutlichung des Geheimnisvollen hinzuzufügen, ſondern alles Verdeutlichen und Klarmachen ganz dem Geiſt des Herrn und ſeiner göttlichen Weisheit anheimzuſtellen.

Um ſo mehr aber fühlt er ſich dann gedrungen, ſeinem eigentlich perſönlichen Beruf gemäß auf das, was zur ſittlich religiöſen Heilighaltung und fleckenloſen Bewahrung der Sache erforderlich iſt, mit allem Ernſte zu dringen. Die Erinnerung an den heilig großen Ernſt des Todes Chriſti, den er in ſeiner Aufzeichnung der Einſetzungsworte ausdrücklicher hervorzuheben ſich nicht berechtigt fühlte, wird jetzt, gleich im Anſchluß an die von dem Herrn ſelbſt herrührende Mahnung zu treuer Gedächtnisbewahrung, im Bewußtſein der Gemeindegenoſſen beſtimmter wachgerufen, indem er hinzufügt:

> „Denn ſo oft ihr dieſes Brot eſſet und den Kelch trinket, verkündiget ihr den Tod des Herrn, bis daß er kommt. Darum, wer unwürdig des Herrn Brot ißt oder ſeinen Kelch trinkt, der wird ſich verſchulden an dem Leib und Blut des Herrn. Es prüfe aber der Menſch ſich ſelbſt und alſo eſſe er von dem Brot und trinke von dem Kelch. Denn wer da ißt und trinkt, ißt und trinkt ſich ſelber zum Gericht, wenn er den Leib nicht unterſcheidet.“ (V. 26—29.)

Das „καταγγέλλετε“, Vers 26, muß ohne Zweifel ſchon wegen des voranſtehenden „γάρ“ als Indikativ genommen werden, ſo daß es die in Vers 25 durch das Schlußwort des Herrn zur Pflicht gemachte treue Erinnerung (ἀνάμνησις) als etwas für die Teilnehmer an dem heiligen Mahl ſo gut wie Selbſtverſtändliches erſcheinen läßt, ſofern ihr Eſſen und Trinken von den durch ihn ſelbſt angeſichts ſeines Todes geheiligten Gaben ipso facto eine Bezeugung der gewollten Erinnerung an ihn, und zwar als an den zur Vollbringung ſeines Erlöſerwerks in den Tod Ge-

gangenen, in ſich ſchließt [1]). Die lutheriſche Überſetzung macht, mit imperativiſcher Faſſung des „καταγγέλλετε“, die Bezeugung ſolcher Erinnerung zu einem Gebot für alle Zukunft, was zwar auch einen wohlverſtändlichen und für die paſtorale Verwertung des Satzes nahe liegenden Sinn giebt, aber ſtatt des „γάρ“ eine andere Anknüpfungspartikel erfordern würde, und zwar ein einfaches „οὖν“, zur Bezeichnung der Folgerung, die aus dem vorhergehenden Ermahnungswort des Heilands zu ziehen wäre.

Im weſentlichen bleibt freilich Sinn und Gehalt des Verſes 26 bei indikativiſcher wie bei imperativiſcher Faſſung der Worte ſich gleich. Eine Art von Gebot in der bezeichneten Richtung liegt jedenfalls darin. Denn auch bei der erſteren Faſſung, die die gewollte Erinnerung der Tiſchgenoſſen an den Tod des Herrn zunächſt nur als etwas Selbſtverſtändliches vorausſetzt, zieht dies doch ſofort wieder den unmittelbar daran zu knüpfenden Gedanken nach ſich: Wenn ihr alſo thatſächlich jedenfalls durch euer Teilnehmen an dem heiligen Mahl einander und allen, die etwa dabei anweſend ſind, ein Zeugnis von ſeinem Erlöſertod vor Augen ſtellen müßt, ſo habt ihr auch die heilige *Pflicht*, mit ernſt bewußter Erinnerung eurer Herzen an den Herrn und ſein heiliges Hingebungswerk die Heiligkeit dieſer Feier immer wieder zu bekräftigen, damit nicht eine ſchnöde Unwahrheit daraus werde. — Denn, wer dieſelbe mit trägem Herzen als eine bloße Gewohnheit nach gemeiner Menſchenweiſe mitmacht, der ißt und trinkt unwürdig vom Brot und Kelch des Herrn und verſchuldet ſich durch frivolen Mißbrauch an ſeinem Leib und Blut. Darum ſoll und muß ein jeder, der ſolche Schuld meiden will, immer zuvor ſich ſelbſt prüfen, nämlich hinſichtlich deſſen, was er zur Berechtigung an ſolcher Teilnahme notwendig braucht. Und das iſt zunächſt ohne Zweifel die Aufrichtigkeit ſeines Glaubens an den Herrn überhaupt, mit Einſchluß der dankbaren Liebe zu ihm, dem uns zu gut Geſtorbenen und Auferſtandenen. Und ſolche Prüfung wird immer nur dann auf ein befriedigendes Ergebnis hinauskommen, wenn der ſich Prüfende, die immer wieder ſich vorfindende

1) Vgl. *Pfleiderer* a. a. O. S. 254.

Mangelhaftigkeit ſeines Glaubens und Liebens mit Schmerz und Beugung erkennend, durch ernſtliches Flehen neue Gnade zur Schuldvergebung und zur inneren Erneuerung zu ſuchen weiß. Es gehört aber auch nach der Anſchauung des Apoſtels noch im beſonderen eine Selbſtbefragung nach der Stellung des Herzens zum Inhalt der ihm unmittelbar nahe tretenden heiligen und geheimnisvollen Sache hinzu, ein „δοκιμάζειν“ des heiligen „σῶμα“. Wer nur ſo ißt und trinkt, ohne den wahren und ſichtbaren Gegenſtand ſeines Genießens mit Ernſt zu werten, der „ißt und trinkt ſich ſelbſt ein Gericht.“

Hier, in Vers 29, iſt nun wieder die Kürze der echten Lesart, ähnlich wie in Vers 24, eigentümlich bedeutſam [1]). Warum wird denn wieder ſo ganz ausdrücklich „der Leib“, und zwar in ſo knapper Beſchränkung und ganz ohne Beifügung als das zu Wertende hingeſtellt? Den modernen Erklärern der Abendmahlsſtiftung, die alles nur auf die ſpirituale Bedeutung des zu unſerer Entſündigung am Kreuz vollbrachten Opferwerks beziehen wollen, muß dies ein wenig unbequemer ſein, als ſie einzugeſtehen pflegen. Paſſender würde Paulus nach ihrer Auffaſſungsweiſe den „Leib“ hier weglaſſen und dafür das Blut Chriſti hervorheben, ſofern es durch die Bedeutung ſeiner Vergießung am Kreuz alle Motive des Vergebungs- und Verſöhnungsglaubens in ſich faßt. „Σῶμα“ aber für ſich allein heißt ja gar nicht ebenſoviel, als der für uns gekreuzigte Leib und die durch ſeine blutige Aufopferung erworbene Gnade, ſondern es bezeichnet den Leib (natürlich Chriſti) als eine reale und in ihrer Konſiſtenz fortdauernde Totalität, ähnlich wie im erſten Glied der unergänzten Einſetzungsworte, Vers 24. Man könnte zwar etwa ſagen, die Beziehung auf den in den Tod gegebenen Leib ſei deshalb ſelbſtverſtändlich, weil in Vers 26 ausdrücklich von der Verkündigung des Todes Chriſti geſprochen wurde. Allein die Gedankenverknüpfung mit Vers 26 liegt hier nicht mehr ſo ganz nahe, daß die Auffaſſung des „σῶμα“, das ſeiner urſprünglichen Bedeutung nach etwas Unverletztes bezeichnet, ſo ſtark dadurch beeinflußt werden könnte.

1) Das „τοῦ κυρίου“ hinter „σῶμα“ iſt bekanntlich nicht beglaubigt.

Dagegen widerſpricht es der richtig verſtandenen Verkündigung oder Inslichtſtellung des Todes Chriſti nicht, wenn der Leib Chriſti hier weſentlich als der durch *Überwindung des Todes* in ſeiner Identität unvergänglich fortdauernde und als eine wahre Lebensfülle für die Gläubigen — inſonderheit im heiligen Mahle — vorhandene aufgefaßt wird. Ja, wer die Dinge „πνευματικῶς" zu werten vermag (vgl. Kapitel 2, 14), der wird im heiligen Gedächtnismahl des Herrn ſeinen Leib nur um ſo gewiſſer als etwas geheimnisvoll Lebendiges zu ahnen und zu verehren wiſſen, je ernſter er ſich zuvor in das Geheimnis des durch ſeinen Tod geſchehenen Sühnopfers für die Sünderwelt mit Empfindung ſeiner eigenen Sündhaftigkeit zu verſenken verſtand. Und das „τὸ σῶμα", in ſeiner zum Nachdenken treibenden Kürze und Prägnanz hingeſtellt, ſoll eben um ſo mehr den Eindruck der vielſagenden Bedeutſamkeit machen und den heiligen Leib des Herrn wie in ſchmerzlicher, ſo zugleich in freudegebender Richtung jedenfalls unſerem Empfinden noch einmal als ein ſolches Geheimnis nahe bringen, in das wir uns mit tiefem ethiſchem Ernſt und ohne allen Vorwitz verſenken ſollen.

So fühlen wir uns hier noch einmal in abſchlußbildender Weiſe zurückgelenkt zu dem von Anfang — unwillkürlich und unabweisbar — empfundenen Begriff des in vergeiſtigtem Zuſtand weſenhaft fortdauernden und für uns die unvergänglichen Kräfte wahrhaftiger Lebenserneuerung zugleich mit den immerwährenden Wirkungs- und Reinigungskräften des Verſöhnungsblutes in ſich ſchließenden Chriſtusleibes.

Die hiermit verknüpften, aus paſtoraler Treue und Sorge fließenden Warnungen in betreff der Strafen, welche die leichtſinnige Mißachtung des Heiligen auf ſich zieht, ſowie die ſchließlichen Ermahnungen zur geziemenden Wohlordnung, wenigſtens im äußerlichen Gebahren, bei der Teilnahme am heiligen Mahle, fallen für die inhaltliche Auffaſſung desſelben nicht mehr ins Gewicht. Sie ſtimmen ganz ebenſogut mit einer mehr ſubjektiv ſpiritualiſtiſchen, wie mit einer realiſtiſcheren Anſchauung[1]); ſie

1) Es wird kaum nötig ſein, die überall zu findende Bemerkung hervorzuheben, daß das warnende „κρίμα ἑαυτῷ ἐσθίει", V. 29, nicht von dem

könnten ſich ſelbſt mit einer rationaliſtiſchen Denkweiſe von zwinglianiſchem Gepräge im weſentlichen ebenſogut zuſammenfinden; daher wir nicht weiter dabei verweilen. Dabei beſtätigen ſie uns im allgemeinen den oben ausgeſprochenen Eindruck, daß es gar nicht des Apoſtels Wille und Beruf war, einen beſtimmten Lehrſatz über Begriff und Weſensinhalt der Abendmahlsſtiftung aufzuſtellen und durchzuführen, daß vielmehr das praktiſch und ethiſch religiöſe Intereſſe für ihn, wie von vornherein, ſo auch in den ſchließlichen Folgerungen das hauptſächlich treibende und im Vordergrund bleibende iſt. Daß aber dieſes einen ſich tiefer hinabſenkenden, myſtiſch intuitiven Hintergrund nicht ausſchließt, vielmehr auf ſolchem ruhend ſeine Kraft und Wärme und Weihe aus unergründlicher Quelle zieht, glauben wir kaum noch weiter verteidigen zu müſſen.

Aber zur Abwehr irgend welcher Mißdeutung ſei es ſchließlich noch ausdrücklich geſagt, daß wir weit entfernt ſind, mit dem — trotz des Apoſtels vielverſchweigender Zurückhaltung — etwas beſtimmter aufgezeigten myſtiſch tiefſinnigen Hintergrund ſeines Anſchauens eine Art von Entdeckung verkündigen zu wollen. Daß Paulus und ſein Glaube eine ganz beſondere myſtiſche Tiefe in ſich trägt, iſt ja ſchon von vielen erkannt und namentlich von Pfleiderer [1]) ſehr hervorgehoben worden, wird auch neuerdings von nachdrängenden jüngeren Geiſtern nur faſt etwas zu ſehr und zum Teil mit etwas ſchiefer Beleuchtung bloßgelegt.

Wir begnügen uns, mit aufrichtiger Pietät das wahrhaft Gottverwandte ſeines ins Reich der Geheimniſſe hineindringenden

Gericht κατ᾽ ἐξοχήν, d. h. von dem die unbußfertigen und frivolen Menſchen zuletzt verdammenden Endgericht ſpricht, ſondern nur von einer gerichtlichen Strafe Gottes, die den leichtfertigen und Gottes Heiligtümer mißbrauchenden Gewohnheitschriſten in ſeinem ſorg- und gedankenloſen Treiben — gemäß V. 32 — in ſehr nötiger Weiſe unterbrechen, demütigen und zum Inſichgehen treiben will. — Auch das Todesgeſchick derer, von denen es heißt: „κοιμῶνται ἱκανοί“ will keineswegs als Verſtoßenwerden in den finſteren, unſeligen Tod verſtanden werden, wogegen ſchon der milde Ausdruck „κοιμῶνται“ ſtreitet. Einerſeits darf die mit gewaltigem Ernſt über ſie kommende tötliche Krankheit als wirkſamer Bußprediger angeſehen werden, anderſeits ſoll ihr unerwartetes Hinweggenommenwerden ganz beſonders den Überlebenden zur Warnung dienen.

1) Beſonders a. a. O. S. 174.

Denkens und Schauens ahnend nachzufühlen und gewiſſenhaft zu werten, und zwar ganz vornehmlich ſein Schauen in die Lebensfülle, die Chriſtus als der auf ewig verklärte Gottesſohn und Gottmenſch in ſich ſchließt.

Was wir dabei in möglichſt genauem Anſchluß an die Worte vom „Leib" und „Blut" Chriſti und mit demütigem Gefühl der Inkongruenz zwiſchen dem Inhalt und unſerer Ausdrucksweiſe — in beſonderer Hinſicht auf das „Mahl des Herrn" auszuſprechen verſuchten, iſt ja durchaus nichts Neues auf dem Gebiete der Theologie. Unſere altlutheriſchen Dogmatiker haben im weſentlichen gleich geartete Gedanken auf ihre Weiſe zum Ausdruck zu bringen gerungen; die richtig deckende Form dafür zu treffen iſt ihnen freilich nicht gelungen, wenn ſie einerſeits mit begrenzungsloſer Übertreibung die „Ubiquität" aufs Panier ſchrieben, anderſeits — dem pauliniſchen Sinn in Gedanken näher kommend — mit barbariſchem Latein nicht nur von „Multi"-, ſondern von „Multivolipräſentia" redeten. — Die neueren Vertreter der lutheriſchen Anſchauungsweiſe haben mit Geiſt und Wärme verſucht, der weſenhaften Lebensfülle des Gottmenſchen mit Beziehung auf das heilige Abendmahl ſich deutlicher bewußt zu werden: doch das Geheimnis blieb immer Geheimnis.

Auch wir verzichten fürwahr auf die Kunſt, das Unſagbare dennoch ſagbar zu machen, und verzichten nicht minder im Sinn und Geiſte des Paulus auf die Geiſteswonne, Gefühl und Empfindung ganz ins Unausſchöpfliche zu verſenken. Denn wir lernen eben von ihm, daß in dieſem Leben der Ernſt des ſittlich frommen Wollens entſchieden nötiger und wichtiger iſt, als die Süßigkeit des beſchaulich frommen Fühlens.

Wohl aber glauben wir, daß es auf die Dauer ein großer Fehler werden würde, wenn wir aus der Ethik ebenſo wie aus der Dogmatik alles, was die Modernen Myſtik nennen, namentlich alles ausdrückliche Verweilen der Gedanken bei dem erhöhten Chriſtus und den Erfahrungen von ſeiner Lebendigkeit, hinausweiſen wollten, wenn wir hiernach inſonderheit hinſichtlich der Lehre vom heiligen Abendmahl und ſeiner richtigen Feier mit unſeren Darſtellungen und Weiſungen in einſeitig ſpiritualiſtiſchem Sinn immer nur am Kreuz hangen blieben und immer nur die Subjektivität der

Gemeindeglieder mit verſchärften Fragen und Forderungen in asketiſch abſtrakter Richtung bearbeiten zu ſollen gedächten.

Chriſti Kreuz und blutiger Verſöhnungstod muß ja gewiß immer der unvergeßliche Hintergrund bleiben, durch deſſen allzeit mahnenden Ernſt jede echt chriſtliche und evangeliſche Feierlichkeit ihre eigentlich heilige, vom gemeinmenſchlichen und weltlichen Leben unterſcheidende Weihe empfängt. Und niemand hat es mit Feſthaltung dieſes heilig ernſten Hintergrundes ernſtlicher genommen als Paulus, dem Chriſti Kreuz der ganze Inbegriff ſeines Wiſſens und ſeiner Weisheit war. Er kann die Taufe nicht anders verſtehen als im Hinblick auf jenen heiligen Tod, in deſſen Gemeinſchaft ſich treu und ernſt hineinzugeben jedes Täuflings unentäußerliche Pflicht iſt. — Er kann und will ebenſowenig Chriſti Abendmahl anders verſtehen, als mit immer neuem Zeugnisgeben von jenes Todes heiligen Schmerzen, durch welche allein der gläubigen Gemeinde wahre Gerechtigkeit und Freiheit vom Sündenfluch errungen ward. — Aber in dieſen ernſt und ſchwerwiegenden Hintergrundsgedanken will er darum doch gewiß nicht gefangen und angenagelt bleiben und ebenſowenig die Seelen ſeiner Heilsgenoſſen darin verſchloſſen halten. Nein, unzertrennlich mit dem Bilde des Gekreuzigten und Geſtorbenen verbunden vergegenwärtigt ſich ihm allezeit ſeines über alle Todesdunkelheit herrlich erhöhten Lebens Kraft und Fülle und Klarheit, daraus auch ihm immer neue Kräftigung, Herzenserfüllung und Durchleuchtung entgegenſtrahlt. Darum iſt er allezeit fröhlich und lebensvoll, auch wenn er einem Sterbenden gleich ſcheinen muß. Und Gleiches will er allen, die er kennt und liebt, allzeit vergegenwärtigt und aufgeſchloſſen wiſſen. Darum hat er gewiß dort in Philippi, als er die Erſtlinge des neuen Bundes in Europa taufen durfte, nicht einen allzeit ſchwermütigen Schmerzesgedanken als Signatur ihres neuen Lebens geltend gemacht, ſondern den helleuchtenden Freudengedanken vom unvergänglich wahrhaftigen L e b e n in Chriſto. Und darum will er auch die Abendmahlsfeier ſeiner Korinthier, obgleich er wohl weiß, daß ihr leichtlebig beweglicher Sinn ernſter Mahnungen zur inneren Bereitung und Herzensprüfung bedarf, nicht ans blutige Bild des Gekreuzigten feſtbinden,

ſondern ihnen den unvergänglich lebensvollen Leib des Herrn vor Augen rufen, deſſen lebendige Glieder ſie alle ſein dürfen und ſollen und aus deſſen unvergänglichen Kräften ihnen allen immer neue Nahrung des Neulebens, allermeiſt aber immer neuer Verſöhnungstroſt zufließen ſoll, ſofern ſie den heiligen Leib nie ohne ſeines heiligen Blutes Wirkung ins Auge faſſen können. Und als lebensvolle Frucht ſo verſtandener Feier des heiligen Mahles erwartet und erhofft er nichts Heiligeres und ſchwerer Wiegendes als einträchtige Nächſtenliebe in treuer, gliedlicher Verbundenheit, mit Überwindung der einheitswidrigen und liebeverneinenden Ausartungen.

In ſolchem Sinn die heilig feierliche Weihehandlung ferner und immerdar mit wahrer Chriſtusliebe und wahrer Bruderliebe zu pflegen, aber auch mit dem Mut eines herzkräftigen Glaubens den wahrhaft lebendigen und lebenſpendenden Heiland darin zu erſchauen und den Seelen der Mitchriſten zu vergegenwärtigen bleibt das heilige Recht und die ebenſo heilige Pflicht unſerer Kirche, deren Vernachläſſigung unvermeidlich abſtumpfend, entleerend und den Niedergang vermehrend auf das Innenleben unſeres Volkes zurückwirken müßte. Während die Kirche ſelbſt, die ſolchen Mangel an Treue verſchulden würde, an eigener Lebenswärme verarmend, ſich immer weniger im ſtande ſehen könnte, als die von erblicher Pietät und Sympathie getragene, mütterliche Pflegerin unſeres Volkes und ſeiner wahren Güter gegenüber von Feinden und Nebenbuhlern ſich zu behaupten.

Je mehr wir aber die echt pauliniſche Lehre mit ihrer tiefgründigen und unendlich lebensvolle Geheimniſſe in ſich ſchließenden Wahrheitsfülle, verbunden mit ihrem ethiſch keuſchen Glaubens- und Willensernſt, richtig würdigen, uns ſelbſt aufrichtig aneignen und in wahrer Treue gegen Gott und ſeine Kirche bewahren und verwerten, deſto beſſer werden wir an unſeres evangeliſchen Volkes Wohl, wie an der Kräftigung unſerer evangeliſchen Kirche mitzuarbeiten im ſtande ſein, und dies mit deſto reinerer Befriedigung, je gewiſſer daraus auch dem gegenſeitigen Sichnäherkommen und Sichverſtändigen der evangeliſchen Bekenntniſſe ſtetige Förderung und Ermutigung erwachſen wird.

3.

Die Möglichkeit einer Bekehrung nach dem Tode.

(Mit Bezug auf C. Clemen, „Niedergefahren zu den Toten“, Gießen 1900.)

Von

C. Schmidt, Paſtor in Sulau, Kreis Militſch.

Es könnte den, der den Gang unſerer heutigen theologiſchen Arbeit verfolgt, etwas überraſchen, einer ausführlicheren Beſprechung der im Thema angedeuteten Frage zu begegnen in einer Zeitſchrift, die ausſchließlich der Erörterung wiſſenſchaftlicher Fragen gewidmet iſt. Man iſt ja doch heutzutage gewöhnt, die Beſchäftigung mit ſolchen Problemen denjenigen Kreiſen zu überlaſſen, die ohne ſchwerwiegende erkenntnistheoretiſche Skrupel ſich auf Grund der Schriftausſagen und eigener mehr oder weniger tiefer Gedanken ein Bild des Jenſeits zurechtlegen und als Gegenſtand des Glaubens verteidigen, und hat zumeiſt mit dem Eingeſtändnis der Gebundenheit und Begrenztheit unſerer Erkenntnis auf das Gebiet der Erfahrung auch das Intereſſe für derlei Fragen verloren. Und allerdings, die Aufgaben, die der Theologie in der Gegenwart geſtellt ſind, weiſen ſie mit ſolcher Entſchiedenheit auf andere Gebiete, daß wir dieſe Abwendung nicht unbillig finden und nicht allzuſehr bedauern werden.

Gleichwohl drängt ſich doch auch dem Theologen je und je eine Frage derart, wie ſie unſer Thema anregt, auf und gerade, wenn man heutzutage gerne und meines Erachtens mit Recht von einer praktiſchen Aufgabe unſerer Glaubenslehre redet — nämlich der vor allem, die Normen für unſere Heilsverkündigung in der Sprache und unter den Bedingungen des geiſtigen Lebens unſeren Zeit ohne Verkürzung ihres urſprünglichen religiöſen Gehaltes zu finden —, ſo kann man einer ſolchen Erörterung ſo gewiß nicht ausweichen,

als die Entſcheidung dieſer Frage nach der Möglichkeit einer Bekehrung nach dem Tode auf die Predigt des Heils einen Einfluß gewinnen kann und in mannigfacher Tonart, bald mehr aus ſpekulativen, bald mehr aus gemütlichen Bedürfniſſen heraus, auch in unſern Gemeinden wieder auftaucht. Es braucht hier nur auf das Intereſſe einerſeits hingewieſen zu werden, das naturgemäß die Miſſionskreiſe in unſerer Kirche — Gott ſei Dank! bald alle bewußten Chriſten umfaſſend — an der Frage nach dem Geſchick der noch ohne Predigt des Wortes ſterbenden Heiden nehmen. Und wir erinnern uns anderſeits, wie leicht uns ausgeſprochen oder unausgeſprochen eine ſolche Frage von denen vorgelegt werden kann, die um das Schickſal verſtorbener Freunde und Verwandter beſorgt ſind, wie vielleicht gar in der Grabrede bei ungläubig Dahingeſchiedenen eine derartige Andeutung erwartet wird. Deutet doch z. B. Bismarck in einem Briefe an ſeine Braut vom 24. Februar 1847, alſo aus einer Zeit entſcheidenden Ringens, eine ähnliche Frage im Gedanken an ſeine Eltern an (Fürſt Bismarcks Briefe an ſeine Braut und Gattin, S. 49; vgl. S. 64). Wie viel mehr wird das der Fall ſein bei Leuten, die weniger als dieſer Realiſt auch auf religiöſem Gebiet die Neigung und Fähigkeit beſitzen, ſich des Spekulierens und Grübelns zu entſchlagen.

So wird es denn am Ende doch nicht zu ſehr auffallen können, daß im vorletzten Jahre ein Privatdozent der Hallenſer Univerſität in einer ſehr gelehrten Schrift den Glaubensartikel von der Höllenfahrt Chriſti von neuem für die Beantwortung der Frage nach einer etwaigen Bekehrung nach dem Tode verwertet hat und damit ſeinen urſprünglichen Sinn feſtgeſtellt zu haben meint. Ich meine Carl Clemens Abhandlung: „Niedergefahren zu den Toten“ (Gießen, 1900). Aus dem überaus reichen geſchichtlichen Apparat, den dieſe mit weitem Blick geſchriebene Arbeit vor unſeren Augen aufrollt, erkennt man zugleich, wie weit verbreitet in unſeren Tagen — und übrigens nicht erſt jetzt — die Lehre iſt, die Clemen mit neuen Stützen zu ſichern ſucht. Beſonders ſtehen hier England und Amerika voran, und es mag mit zu dem in unſeren Tagen wachſenden Einfluß gerade dieſer Länder auf das kirchliche Leben unſeres Vaterlands gehören, wenn man beſonders auch in Gemein-

ſchaftskreiſen ſich mannigfach mit ſolchen Fragen beſchäftigt [1]. Hier und dort wird ſich die Vorliebe für dieſe Lehre auch aus dem Einfluß erklären, den z. B. Dorners Glaubenslehre weniger vielleicht auf dem Katheder als auf der Kanzel beſitzt, oder den Kommentarwerke wie das Meyerſche (vgl. beſonders zu 1 Petr. 3, 18 ff. die Exegeſe von Kühl in der 5. und 6. Auflage des Kommentars zu den Briefen Petri und Judä) auf den praktiſchen Geiſtlichen ausüben können. Mit ganz beſonderem Enthuſiasmus tritt vor anderen die Schrift des auch ſonſt ſchon hervorgetretenen Diviſionspfarrers Falke über die Lehre von der ewigen Verdammnis (1892) für die Denknotwendigkeit und Schönheit der Lehre von einer Bekehrung nach dem Tode ein.

So gerne man nun den Fleiß und die Akribie anerkennen wird, mit der Clemen die Frage behandelt (der erſte Teil ſeiner Schrift, der von dem Alter des Satzes „descendit ad inferos“ im Apoſtolikum handelt und ſich ſehr detailliert mit Kattenbuſch u. a. über allerlei Fragen der Symbolgeſchichte auseinanderſetzt, kann für uns hier außer Betracht bleiben), ſo ſcheint mir doch ſeine Arbeit weder methodiſch noch ſachlich einen weſentlichen Fortſchritt gegenüber dem darzuſtellen, was ſonſt in der modernen Dogmatik zu der behandelten Frage, wenn auch meiſt ſehr kurz, geſagt zu werden pflegt. Vielleicht iſt es darum keine verlorene Arbeit, dem gelehrten Verteidiger dieſer Verwendung des descensus ad inferos in ſeiner Beweisführung nachzugehen und zu unterſuchen, wie ſich wohl von anderem Boden aus dieſe Frage behandeln und beantworten ließe. Es wird dabei Gelegenheit ſein, auch auf andere Vertreter dieſer Lehre einen Blick zu werfen [2].

---

1) Vgl. z. B. den Vortrag von P. Witt aus Kiel auf der Gnadauer Pfingſtkonferenz 1898 nach dem Bericht der „Chronik der chriſtl. Welt“, 1898, S. 286.

2) Wir glauben hier auch an noch ältere Erörterungen dieſer Frage in der neueren Theologie erinnern zu ſollen, namentlich an eine „amtliche Erklärung“ des Konſiſtoriums der Provinz Schleſien über (und für) das Gebet für Verſtorbene, verfaßt vom Generalſuperintendenten D. Hahn, publiziert 1861 (im Druck bei Dülfer, Breslau 1862), und an die Abhandlung des Oberkonſiſtorialrats Stirm, damaligen Hauptmitglieds des Württembergiſchen

Es ſcheint mir ſchon das an Clemens Arbeit in methodiſcher Beziehung bedenklich zu ſein, daß er die ganze Erörterung der Frage an die anerkanntermaßen ſchwer verſtändliche Stelle 1 Petr. 3, 19 f. hängt und von der von ihm vertretenen Exegeſe dieſer Stelle aus das ganze Material, das dabei in Betracht kommt, deutet und verwertet. Gerade Clemens neue detaillierte Unterſuchung dieſer Stelle kann doch nur von neuem den Eindruck erwecken, auf wie unſicherem Boden wir uns eben hier befinden. Und es iſt doch ein unberechtigtes Zutrauen zur Sicherheit der eigenen Exegeſe, wenn man ein ganzes weites Feld von Fragen und Erörterungen von den umſtrittenen Reſultaten der Deutung einer Stelle aus entſcheiden will.

Noch mehr: es iſt für die Bewertung und Auslegung der genannten Stelle wie für die Erledigung der ganzen Frage nach einer Bekehrung nach dem Tode von einſchneidender Wichtigkeit, ſie nicht zu iſolieren, ſondern ſie in den Zuſammenhang der geſamten bibliſchen Anſchauungen vom Zuſtand nach dem Tode hineinzuſtellen, wenn es ſich darum handelt, einen Schriftbeweis in der herkömmlichen Art zu geben. Wie dieſe letztere Bedingung von uns verſtanden wird, darüber wird weiter unten zu reden ſein. Hier gilt es zu prüfen, ob die aufgeſtellte Anſicht von ihren Vorausſetzungen aus haltbar iſt.

Gemeinhin wird nämlich von denen, die die Lehre von einer Hadespredigt annehmen, als Schriftlehre vorausgeſetzt, daß die Sterbenden durch den Tod in einen Zuſtand gelangen, in dem ſie,

---

Kirchenregiments, in den „Jahrbüchern für deutſche Theologie“ v. J. 1861, Bd. VI, S. 278 ff., — anderſeits an die entgegengeſetzten Äußerungen Kliefoths in ſeinen „Liturgiſchen Abhandlungen“ Bd. I, ſodann an die Schrift von H. W. Rinck, „Vom Zuſtand nach dem Tode“. 1885, und die dort S. 90 f. weiter genannten Schriften. — Es darf hier wohl auch erwähnt werden, daß im Preußiſchen Generalſynodalrat bei einer, der eigentlichen Agendenreviſion vorangegangenen Beſprechung einzelner Punkte der Agende das Verlangen, es möchte im Gebet für die Toten noch weiter als in der bisherigen Agende gegangen werden, von einem Mitgliede vorgetragen, von der großen Mehrzahl der Mitglieder aber abgewieſen wurde, indem dieſe ein Weitergehen in ſolchem Gebet wegen Mangels an genügender bibliſcher Begründung nur den einzelnen Gläubigen anheimgegeben haben wollten. Die Redaktion.

auch in ſittlich-religiöſer Hinſicht entwickelungs-, ja wandelungsfähig, Einwirkungen von außen ausgeſetzt und zwar in dem Maße unterworfen ſind, daß dadurch ihr endliches Schickſal noch entſcheidend beeinflußt werden kann. Es wäre alſo danach von der Schrift ein Zwiſchenzuſtand der Toten gelehrt, der ſich von dem Vollendungsſtand vollkommener Gemeinſchaft mit Gott, bezw. endlicher Verdammnis grundſätzlich unterſchiede und eher als Vorbereitungszeit mit dem diesſeitigen Leben zuſammengehörte. Und doch iſt es nicht ſchwer zu zeigen, daß damit die Anſchauungen der bibliſchen Schriftſteller in keiner Weiſe zutreffend dargeſtellt ſind.

Gewiß redet die Schrift Alten und Neuen Bundes von einem Reich der Toten, einem Hades, einer Scheol an unzähligen Stellen. Aber was zunächſt das Alte Teſtament angeht, ſo iſt hier unbeſtritten durchweg dieſer Zuſtand nicht als ein vorübergehender, ſondern als der endliche verſtanden und in einer Weiſe gezeichnet, die lebhaft an die Vorſtellungen anderer antiker Völker erinnert (vgl. die *νεκυια* Homers). Mit ſtarken Farben und Bildern wird dieſe alles verſchlingende, alles gleichmachende Herrin gezeichnet, teils als Dunkel gefürchtet, teils als Erlöſung aus des Lebens Mühſal erſehnt, ohne daß doch dieſe Stätte als Ort der Vergeltung dargeſtellt würde. Der Pſalter zeigt lebendig, wie auch die Frommen vor dieſem Ort der Stille, da man Gottes nicht gedenkt, als dem endlichen Schickſal Grauen empfinden [1]). Aber auch der Gottloſe hat nichts Schlimmeres zu fürchten.

Erſt am Ausgang der altteſtamentlichen Religionsgeſchichte ſtellt ſich der Gedanke ein, daß der Zuſtand nach dem Tode nicht das Ende ſein könne für die Frommen und dann auch nicht für die Gottloſen. Es gehört wohl zu den überraſchendſten Erſcheinungen auf dieſem Gebiet, daß erſt im Zuſammenhang einer ſchon weit fortgeſchrittenen Geſtalt der Heilshoffnung, wie ſie vor allem die religiöſen Exiſtenzkämpfe des Judentums beförderten, von einer Überwindung des Todes durch die Auferſtehung geredet wird. In einem Volk von ſolcher religiöſen Anlage wie Israel iſt es

---

1) Vgl. z. B. die inſtruktive Zuſammenſtellung des Materials in Haucks Realencyklopädie ³, VII, 296 ff. unter Hades.

auffallend, aber unwiderleglich, daß erſt in der ziemlich jungen Apokalypſe Jeſ. 24—27 (4. vorchriſtliches Jahrhundert?, nach Marti im Handkommentar z. St. erſt c. 128) die Erwartung ausgeſprochen wird, daß die Frommen, die vor Anbruch der meſſianiſchen Hoffnung ſterben mußten, dennoch durch Auferweckung aus dem Tode an dem Heil Anteil empfangen ſollten (Jeſ. 26, 19; vgl. 25, 8). Und im Danielbuch iſt dieſe Hoffnung mit ganz beſtimmter Beziehung auf die in der makkabäiſchen Erhebung gefallenen Märtyrer dahin erweitert, daß auch die Abtrünnigen, die dem Geſetz untreu geworden ſind, zu ewiger Schmach werden auferweckt werden (Dan. 12, 2 f.). Von hier aus hat ſich die Auferſtehungslehre ſchnell verbreitet, wofür die Salomopſalmen (z. B. 3, 16), des 2. Makkabäerbuch und vor allem die apokalyptiſche Litteratur deutlich Zeugnis ablegt. Damit wird dann allerdings der Todeszuſtand ein status intermedius. Aber es iſt außerordentlich charakteriſtiſch, wie völlig er dabei zugleich zurückzutreten beginnt, ja geradezu oft überſprungen wird. Gegenüber der bald erhofften Auferſtehung zum ewigen Leben kommt etwa für Pſ. Sal. 3, 12 der Tod gar nicht mehr in Betracht, während des Sünders Verderben ewig iſt (11), ſeiner zur Zeit der Heimſuchung gar nicht gedacht wird; er bleibt im Tode und darum ſein Teil Hölle, Dunkel und Verderben (14, 9 f.). Und ganz dasſelbe läßt ſich beobachten auch dort, wo in theologiſch gebundener Weiſe eine allgemeine Auferſtehung gelehrt wird — in den Apokalypſen Hen. 51; 4 Esr. 7, 32; Bar. 30, 1—5; 50, 1 ff.; 51, 1 ff. So mannigfach die Vorſtellungen in Details divergieren mögen, in dem einen ſind die Stellen einig: aus den promptuariis, in denen die Toten aufbewahrt waren, gehen ſie ſo hervor, wie ſie auf Erden gelebt haben. Ja zumeiſt wird nun ſchon der Zwiſchenort in verſchiedene Räume zerlegt, in die die Sterbenden je nach ihrer ſittlichen und religiöſen Qualität ſofort nach dem Tode verteilt werden (Hen., 4 Esr.), ſo daß dann der mit der Auferſtehung eintretende Endzuſtand nur noch dem Grad, nicht der Qualität nach von dem Zwiſchenzuſtand ſich unterſcheidet.

Noch deutlicher kommt das in einer anderen Gedankenreihe zum Ausdruck, in der ſchon im Alten Teſtament die Todesfurcht

überwunden wird durch den Glauben an den lebendigen Gott. Mannigfach richtet ſich naturgemäß der Blick der Frommen im Gebetsringen, wie uns dasſelbe insbeſondere im Pſalter ſich darbietet, auch auf die in unheimlichem Dunkel vor ihm ſich aufthuende Scheol. Mit der Kraft des Glaubens greifen ſie nach dem lebendigen Gott, der auch im Dunkel des Grabes und Todes den nicht laſſen wird, der ſich zu ihm hielt. Es gehört in dieſen Zuſammenhang, wenn etwa inmitten der ergreifenden Klage über die Vergänglichkeit und Unſicherheit des Menſchenlebens, die der 39. Pſalm anſtimmt, der Ruf ſich erhebt: „Und nun, was erhoff' ich, Herr? Mein Harren gilt dir“ — oder wenn gegenüber derſelben Erinnerung an das ſchnelle Dahingehen des dem Graſe vergleichbaren Menſchenlebens dies eine als Troſt feſtgehalten wird: „Aber die Liebe Jahwes bleibt von Ewigkeit zu Ewigkeit bei ſeinen Frommen“ (Pſ. 103, 15—17). Und noch beſtimmter und deutlicher ſpricht ſich dieſe auch dem Tode trotzende Zuverſicht aus, wo der Todesvernichtung der Sicheren gegenüber der Sänger ſich der Gewißheit freut: „Aber Jahwe kauft meine Seele los von der Gewalt Scheols, denn er nimmt mich zu ſich“ (Pſ. 49, 15) und vor allem noch im 73. Pſalm, wo der Dichter im Blick auf die Stunde, da Leib und Seele verſchmachtet, das eine feſthält: chelqî elohîm leôlam (V. 25)[1]. Die berühmte Goëlſtelle Hiob 19, 25 (vgl. 14, 13 ff.), wenngleich wegen der Textverderbnis für uns kaum mehr ſicher greifbar, will gewiß dieſe ſelbe, auch dem Tode gegenüber nicht wankende Zuverſicht auf den lebendigen Gott zum Ausdruck bringen. Nicht als ob hier irgendwie klar geprägte Begriffe vom ewigen Leben erreicht wären: vielmehr ſpüren wir hier gerade genuin religiöſe Antriebe, erwachſen auf dem Boden der Gottesoffenbarung, die geeignet ſind, die alten heidniſchen Scheolvorſtellungen zu überwinden. Auf dieſe ſtarken, unreflektierten, impulſiven Äußerungen, nicht auf wenige mißdeutete Stellen, in denen man die Auferſtehungslehre finden wollte, wie Pſ. 16, 10; 17, 15 u. a., ſollte man verweiſen, wenn man zeigen will, wie

1) Vgl. dazu die vorzüglichen Bemerkungen Duhms im Hand-Commentar zu den zitierten Stellen, beſ. S. 115. 140.

doch auch der Fromme in Israel nicht ganz troſtlos dem Todesgeſchick entgegengeht. Und es liegt auf derſelben Linie, wenn dann auch in der Chokhmalitteratur deutlicher und weniger ausgeſprochen der Weg der Frommen als Pfad des Lebens gekennzeichnet wird. Von Prov. 15, 24 („der Pfad des Lebens führt den Klugen aufwärts, daß er von der Scheol drunten verſchont bleibt“); 23, 13, 14; Pred. Sal. 3, 21 führt ein gerader Weg zu der ſchönen Schilderung der Hoffnung in Sap. 3, 1 ff.: *δικαίων ψυχαὶ ἐν χειρὶ θεοῦ καὶ οὐ μὴ ἅψηται αὐτῶν βάσανος*, vgl. 4 Makk. 17, 18. Da zeigt ſich denn, wie der Hades gegenüber dem Glauben, der ſeines Gottes gewiß iſt und von ihm ſich nicht trennen läßt, völlig zurücktritt, und wie hier vor allem nichts von dem Gedanken zu finden iſt, als ſei der Hadeszuſtand in irgend einer Weiſe ein Zuſtand der Wandlung oder Vorbereitung. Auch Clemen S. 184 f. giebt denn zu, daß auf altteſtamentlichem, bezw. jüdiſchem Boden der Gedanke einer Bekehrung nach dem Tode ausgeſchloſſen iſt — nicht ſelten wird geradezu das Gegenteil betont: „nicht iſt Reue nach dem Tode“ (Geh. Hen. 62, 2).

Aber auch für das Neue Teſtament wird ſich das beweiſen laſſen.

Eine doppelte Reihe von Vorſtellungen können wir hier unterſcheiden, je nachdem bald die Paruſie Chriſti, bald der Tod als der entſcheidende Einſchnitt angeſchaut wird, auf den ſich zu rüſten des Chriſten Aufgabe ſei. Wo nämlich deutlich das Augenmerk auf das mit der Wiederkunft des Herrn verbundene Gericht gerichtet iſt, da konnte es ſcheinen, als ob hier der Zuſtand nach dem Tode mit zum irdiſchen Leben als die Zeit der Vorbereitung auf jenes Gericht gerechnet würde. Aber offenſichtlich iſt das nur trügender Schein. Denn Stellen, die dieſen Gedanken wenigſtens zulaſſen, wie z. B. das *ἄφετε συναυξάνεσθαι ἀμφότερα ἕως τοῦ θερισμοῦ* im Gleichnis Mt. 13, 24—30, ſtehen andere zahlreichere gegenüber, welche dieſelben mit aller nur wünſchenswerten Deutlichkeit ausſchließen. Es gehört wohl zu den Unbegreiflichkeiten, wie ein beſonders eifriger Verteidiger der Lehre von der Bekehrung nach dem Tode, Falke, in ſeiner Schrift: „Die Lehre von der ewigen Verdammnis“ (1892) S. 103, das Wort 2 Cor.

5, 10 für jene Theſe anführen kann, wo doch deutlich und beſtimmt als Gegegenſtand des Gerichtes an jenem Tage τὰ διὰ τοῦ σώματος ἃ ἔπραξεν εἴτε ἀγαθὸν εἴτε φαῦλον genannt iſt, oder 2 Tim. 4, 8, wo Paulus doch ausdrücklich ſagt: τὸν δρόμον τετέλεκα. Und wenn er nun im übrigen den στέφανος τῆς δικαιοσύνης ſich bereits beigelegt ſieht, ſo wäre das doch ein Widerſinn, wenn er eine für die Endentſcheidung einflußreiche Entwickelung im Zuſtand nach dem Tode noch erwarten ſollte. Und von dieſen meines Erachtens gar nicht mißzuverſtehenden Stellen aus kann wohl auch kein Zweifel ſein, daß Gal. 6, 7. 8, obwohl auch hier die Ernte erſt am Endgericht erwartet wird, die Zeit des σπείρειν auf die Zeit des irdiſchen Lebens beſchränkt denkt. Es iſt charakteriſtiſch, daß in dieſen Zuſammenhängen das Auge den ganzen Todeszuſtand geradezu überſpringt, als einen jedenfalls für die ſittliche und religiöſe Entwickelung völlig irrelevanten [1]). Und wenn wir dann beachten, wie auch in anderen Gedankengängen vor allem Paulus [2]) den Zwiſchenzuſtand unter den Geſichtspunkt eines κοιμᾶσθαι ſtellt (aus dem die Verſtorbenen äußerlich und innerlich in derſelben Verfaſſung aufgeweckt werden, wie ſie in denſelben kommen, Apok. Bar. 50, 2), ſo unterliegt es wohl keinerlei Bedenken mehr, in Hebr. 9, 27: „ἀπόκειται τοῖς ἀνθρώποις ἅπαξ ἀποθανεῖν, μετὰ δὲ τοῦτο κρίσις“ ausgeſprochen zu finden, daß das dem Tode — gleichgültig in welchem Zeitabſtande — folgende Gericht allein auf das in dem unwiederholbaren Tode definitiv abgeſchloſſene Leben ſich bezieht (ſo auch gegen Clemen 186 f. und deſſen Bemerkung bez. Matth. 25, 1 ff.).

Das beſtätigt ſich aber auch, wenn wir an die Ausſagen denken, die den Tod ſelbſt ins Auge faſſen. Je ſeltener Jeſus ſelbſt das Todesgeſchick der Menſchen berückſichtigt, um ſo ernſter und wichtiger iſt uns die gewaltige Antwort, die er auf die ſpitzfindige eschatologiſche Frage der Sadduzäer giebt und die den Stempel der Echt-

1) Das gilt z. B. auch von 1 Kor. 13, 10: ὅταν ἔλθῃ τὸ τέλειον — 1 Theſſ. 4, 13: κοιμώμενοι. 1 Kor. 4, 5.

2) Vgl. den ausführlichen Nachweis bei Teichmann, „Die pauliniſchen Vorſtellungen von Auferſtehung und Gericht“ (1896), S. 26 ff., wo zugleich gezeigt iſt, daß das durchaus den gemeinjüdiſchen Anſchauungen entſpricht.

heit an der Stirn trägt: οὐκ ἔστι θεὸς νεκρῶν ἀλλὰ ζώντων Matth. 22, 32. Mit ihm iſt in kurzer, aber bedeutſamer Weiſe der Grundgedanke ausgeſprochen, der hoffend und ſehnend, wie oben zu zeigen verſucht wurde, ſchon im Alten Teſtament ergriffen war: kein Hades mag von dem lebendigen Gott die trennen, die an ihn ſich in Treue des Glaubens gehalten haben. Der Tod iſt für die Frommen der Eingang in ein Leben, in dem ſie Gott näher ſind, als auf Erden und ihm leben, wie auch ſonſt immer ihr Zuſtand gedacht iſt, aber dann auch für die Gottloſen der entſcheidende Abſchluß ihrer irdiſchen Lebenshaltung.

In erſterer Hinſicht iſt vor allem an das Wort an den Schächer Luk. 23, 43 zu erinnern, mag man dasſelbe aus Jeſu Munde kommen laſſen, oder ihm abſprechen. Denn mit ſeinem σήμερον μετ᾽ ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ, das offenbar das erbetene μνήσθητι ὅταν ἔλθῃς ἐν τῇ βασιλείᾳ σου überbieten ſoll, iſt gewiß nicht die wenig troſtvolle, faſt ſelbſtverſtändliche Ausſicht auf die Scheol gegeben, ſondern die Verheißung eines ſofortigen Eingangs in die Gemeinſchaft Gottes und der durch ihn und in ihm vollendeten Gerechten, wobei es fraglich bleiben darf, ob dabei beſtimmter an die „Wohnungen unter den Fittichen des Herrn der Geiſter“ nach Hen. 39, 6. 7 (ſo J. Weiß, Predigt Jeſu vom Reich Gottes [2], 1900, S. 114) gedacht iſt. Mag der Schächer immerhin, worauf Falke (a. a. O., S. 102) beſonderes Gewicht legt, einer weiteren ſittlichen Entwickelung bedürfen, die entſcheidende Wendung iſt vor dem Tode gegeben; der Todesſtand iſt ihm durch den Herrn Stand des Lebens in Gott geworden, wie denn der Herr ſelbſt ſeine Seele beim Scheiden in Gottes Hände befiehlt (Luk. 23, 46) [1]).

Wenn dann Stephanus nach Akt. 7, 59 mit einem κύριε Ἰησοῦ δέξαι τὸ πνεῦμά μου verſcheidet, wenn Paulus der Sehnſucht Ausdruck giebt 2 Kor. 5, 8: μᾶλλον ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος καὶ ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον, oder Phil. 1, 23 ſich nennt τὴν ἐπιθυμίαν ἔχων εἰς τὸ ἀναλῦσαι καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι —, ſo macht man

1) Aus dem Zuſammenhalt der beiden Worte V. 43 und V. 46 ergiebt ſich doch wohl, daß hier an die Hadesfahrt nicht gedacht ſein wird — gegen Clemen S. 159.

wohl geltend (z. B. Clemen S. 145), daß ſolche Sehnſucht und Hoffnung bei Paulus eben auf ihn ſelbſt und ſeine Gefährten beſchränkt geweſen ſei. Allein abgeſehen davon, daß zum mindeſten dieſe Grenzen nur ſehr ungenau gezogen, wie denn auch gar nicht deutlich indiziert wären, ſo kann doch von ſolcher Beſchränkung da nicht die Rede ſein, wo Paulus im triumphierenden Tone von der Überwindung des Todes durch Chriſtum redet Röm. 8, 38. 39: *πέπεισμαι ὅτι οὔτε θάνατος οὔτε ζωὴ δυνήσεται ἡμᾶς χωρίσαι ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν* oder 1 Kor. 15, 55. 57: *κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νῖκος — τῷ δὲ θεῷ χάρις τῷ διδόντι ἡμῖν τὸ νῖκος διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*; vgl. Röm. 14, 8 f. Und ebenſo allgemein blicken zahlreiche johanneiſche Stellen über den Tod hinüber ſofort auf ein ewiges Leben in den Bleibſtätten der himmliſchen Heimat, die Chriſtus bereitet, und wo ſeine Diener ſein ſollen (Joh. 14, 2; 12, 26; 14, 12; 17, 24; 11, 25), obwohl nebenbei die freilich nur unklar feſtgehaltene Lehre von der Auferweckung aller Toten aus ihren Gräbern ſich findet (5, 24 ff.) [1]. Kann alſo die Frage billig unentſchieden bleiben, inwieweit die Hadesanſchauung in den Vorſtellungen der erſten Chriſten noch eine Rolle ſpielt, ſo iſt doch von dem Geſagten aus ſicher, daß für die (frommen) Chriſten nach Anſicht damaliger Zeit der Tod durch die Gewißheit einer ununterbrochenen Gemeinſchaft mit Gott durch Chriſtum ſeine Schrecken verlor, daß er aber als das entſcheidende Ende einer irdiſchen Lebensentwickelung empfunden wurde.

Für die Gottloſen behält er, obwohl ihr Todesſchickſal nur ſehr ſelten berückſichtigt wird, die Bedeutung, die er von Hauſe

1) In einer für die Beweglichkeit und Mannigfaltigkeit religiöſer Gedanken, die theologiſch nicht diszipliniert ſind, ſehr charakteriſtiſchen Weiſe kehrt dieſes Schwanken, dies Abwechſeln zwiſchen verſchiedenen in den Vordergrund tretenden Geſichtspunkten oft wieder, vgl. Phil. 1, 23 etwa mit 3, 21. 11, Hebr. 6, 2 und 12, 22; beſ. Ign. ad Eph. 12, 2, Magn. 14, 1, Trall. 12, 2, Sm. 4, 2, Ro. 1, 2 u. ö; das *θεοῦ τυχεῖν* neben dem *συνεγείρεσθαι* ad Polyc. 6, 1. 7, 1 (*ἀνάστασις* im gewöhnlichen Sinne). Dabei kommt freilich die beſondere Wertſchätzung des Martyriums ſtark mit in Betracht, worauf Clemen S. 145 ff. mit Recht aufmerkſam macht. Vgl. auch die ſtarke Verwahrung Justin. dial. 80 mit apol. II, 2.

aus hat — ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας (Röm. 6, 23) iſt er, alſo nach der entgegengeſetzten Seite ebenfalls das entſcheidende Ende des ganzen Weges. Nirgends iſt das klarer, eindringlicher ausgeſprochen als in dem Gleichnis Luk. 16, 19 ff. Solange man freilich ſich auf die Worte ſteift und den Grundgedanken des Gleichniſſes außer acht läßt, wird man zu einer Entſcheidung nicht kommen, ob der hier V. 23 genannte ᾅδης beide Abteilungen, den Ort der Seligkeit wie der Verdammnis, umfaßt, die nur durch eine Kluft getrennt ſind (ſo auch Clemen S. 150 und beſonders ausgeprägt Falke S. 101 u. a.), oder ob wir es hier mit der Schilderung des Endzuſtandes zu thun haben. Verkennen läßt ſich ja nicht, wie groß die Übereinſtimmung des Anſchauungsmaterials im Gleichnis mit dem im Henochbuch etwa iſt, wo oft mit denſelben Worten die Zwiſchenorte beſchrieben ſind, in denen Gerechte und Gottloſe bis zum Endgericht aufbewahrt werden. Und es iſt meines Erachtens Jülicher (Gleichnisreden Jeſu II, 624) ohne weiteres zuzugeben, daß ſich aus dem Gleichnis ſelbſt nicht entſcheiden läßt, ob der erſte Erzähler thatſächlich entgegen der ſonſt geltenden jüdiſchen Tradition einen ſolchen Zwiſchenzuſtand ausſchließen wollte. Aber um ſo beſtimmter iſt dann, ſobald wir das Gleichnis im ganzen überſchauen, der Eindruck, daß hier niemand „an die Möglichkeit einer Veränderung des Zuſtandes im Jenſeits, ſei es zum Beſſeren, ſei es zum Schlimmeren, denkt" (Jülicher, S. 624). Es iſt vielmehr die Art der volkstümlichen Denkweiſe, deren ſich Jeſus ohne weiteres bedient, die unmittelbar mit dem Tode die Vergeltung eintreten läßt. Ja, man zerſtört, was doch auch Clemen S. 186 gefühlt hat, den Nerv des Gleichniſſes, wenn man dem Erzähler auch nur den Gedanken imputiert, als ſei für den Reichen ſein Geſchick noch nicht entſchieden. Wer ſolche Sätze ſchreiben kann, wie Falke S. 104: „Der Reiche fängt an, Reue über ſein verfehltes Leben zu empfinden und den brennenden Wunſch nach Befreiung aus dieſem Zuſtand zu hegen. Es iſt alſo (!) in dem Reichen ſchon eine Beſſerung eingetreten. . . . . Es würde nicht mit der Liebe Gottes übereinſtimmen, wenn der Reiche nicht auf dieſem Wege weiterwachſen und endlich als ein geläuterter und gereinigter Erlöſter aus dem Hades in den Himmel eingehen

könnte", — dem geht wohl das Empfinden für den Charakter, die maſſiv-entſchiedene Art der Gleichnisreden Jeſu völlig ab. Unübertrefflich hat Jülicher S. 636 dagegen den Eindruck gezeichnet, mit dem jeder Hörer des Gleichniſſes davongehen ſollte: „Lieber ſo arm wie Lazarus und einſt ſelig, als reich und glücklich auf Erden und für die Hölle reif!" Ganz ſicher ſieht alſo auch Jeſus den Tod als das völlig entſcheidende Ende der Lebens- und Entwickelungszeit an (vgl. auch Matth. 10, 28). Und es wird ſich nicht ein Wort finden laſſen, das dieſen Eindruck erſchüttern könnte.

Wenn ſich dagegen Alex. Schweizer (chriſtl. Glaubenslehre ² II, 328) auf Matth. 18, 34 beruft, wo von dem Schalksknecht geſagt wird, daß er den *βασανισταῖς* übergeben ſei, *ἕως οὗ ἀποδῷ πᾶν τὸ ὀφειλόμενον*, und hier ausgeſprochen findet, daß es ſolch eine Zeit gäbe, wo er, von aller Schuld rein, Gnade finde (vgl. die ganz ähnliche Erkärung Falkes S. 106 und zu Matth. 5, 26 S. 105), da liegt die petitio principii ebenſo klar zu Tage wie die völlige Verkehrung des Sinnes und Grundgedankens des Gleichniſſes. Und ganz dasſelbe gilt, wie auch Clemen S. 187 ſieht, gegen die Bemerkung Schweizers zu Matth. 22, 13, daß der *εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον* hinausgeſtoßene Gaſt, wenn er im Rock der Buße und des Glaubens wiederkomme, ins Reich werde aufgenommen werden. Etwas weniger willkürlich erinnert Dorner (chriſtl. Glaubenslehre II, 953) an die Totenauferweckungen durch Jeſus, durch welche die Gnadenfriſt für jene Erweckten über den Tod hinüber verlängert ſei, in der ihnen erſt Chriſti Liebe bekannt wurde. Aber abgeſehen von den Fragen der Geſchichtlichkeit, die hier in Betracht kommen könnten, wird doch zu ſagen ſein, daß die wenigen hergehörigen Fälle Ausnahmen bilden, die auf beſonderer göttlicher Ordnung beruhen, bei denen das berichtete Sterben doch nicht unter anderen Geſichtspunkt fällt, als etwa ſchwere Krankheit [1]). Auch der Jüngling von Naïn und das Töchterlein des Jaïrus werden wieder ſterben; dann iſt ihr Schickſal definitiv entſchieden.

---

1) Vgl. dazu die vorſichtigen Bemerkungen von Beyſchlag, „Leben Jeſu" I, 299.

Weſentlich zuverſichtlicher pflegen ſich die Verteidiger der Lehre von der Bekehrung nach dem Tode (auch Dorner II, 953 f.) auf zwei andere Stellen zu berufen — Matth. 11, 21 und 12, 31 f. Allein auch hier wird doch ein Gedanke erſt hineingetragen, der dem Sinne beider Stellen von Hauſe aus fern liegt. In der erſtgenannten ruft Jeſus ſein Wehe über Chorazin und Bethſaïda *ὅτι εἰ ἐν Τύρῳ καὶ Σίδωνι ἐγένοντο αἱ δυνάμεις αἱ γενόμεναι ἐν ὑμῖν, πάλαι ἂν ἐν σάκκῳ καὶ σποδῷ μετενόησαν*; doch hat dieſes *ὅτι* ſeinen begründenden Sinn nur, wenn es zugeſtandener Unterſatz in dieſem Syllogismus iſt, daß Thrus und Sidon nach der Drohung der Propheten (vgl. Jeſ. 23; Ez. 26. 27) ſchwerſtem Gericht verfallen iſt. Dann aber kann der Zuſatz: *πλὴν λέγω ὑμῖν· Τύρῳ καὶ Σίδωνι ἀνεκτότερον ἔσται ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως ἢ ὑμῖν* nur dem Zweck dienen, die ganze Furchtbarkeit des Gerichts über die bedrohten Städte zu malen, wenn ihm gegenüber ſelbſt das Gericht über Thrus noch erträglicher iſt (ſo auch Clemen S. 188), nicht aber, was Dorner (S. 953) daraus ſchließt, „daß Thrus und Sidon für ihr unverſchuldetes Nichtſehen und Nichterleben Chriſti verdammt würden, wenn mit ihrem Tode die Gnadenfriſt für ſie abgelaufen geweſen wäre“, darum alſo vielmehr glimpflich behandelt werden ſollten. Offenbar iſt auch hier eine der Denkweiſe Jeſu fremde Schlußfolgerung eingeführt. Und das gilt nun vollends für Matth. 12, 32, wo geſagt iſt, daß die *βλασφημία τοῦ πνεύματος*, wenn auch ſonſt alle Sünde vergeben werde, *οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι* vergeben werde, wenn daraus geſchloſſen wird, es gebe Sünden, die erſt im „Jenſeits“ (weil nun bereut) vergeben werden. Denn abgeſehen von der Frage, ob nicht die einfachere Faſſung des Spruchs in der Parallele Mark. 3, 29: *ὃς ἂν βλασφημήσῃ .... οὐκ ἔχει ἄφεσιν εἰς τὸν αἰῶνα* die urſprüngliche iſt (was mir gegen Clemen S. 188 auch von Dalman, Worte Jeſu I, 120 mit gutem Grunde angenommen zu werden ſcheint), der Sinn des Nachſatzes kann in keinem Fall ein anderer ſein, als ihn dieſe Markusparallele, mit der Lukas (12, 10) dem Sinne nach übereinſtimmt, bietet. Jedenfalls aber könnte *αἰὼν μέλλων* im Sinne Jeſu nicht das „Jenſeits“ im modernen Sinne, alſo ganz gewiß nicht einen

„Zwiſchenzuſtand“ bedeuten, ſondern nur den Vollendungszuſtand, der mit dem Gerichte beginnt und eine nachherige Vergebung doch wohl in ſich ſelbſt ausſchließt (darauf macht auch Clemen S. 188 aufmerkſam).

An dem Reſultat, das ſich uns aus dem Gleichnis Luk. 16, 19 ff. ergab, kann uns alſo kein anderes Wort Jeſu irgendwie irre machen. Es wird auch beſtehen bleiben gegenüber einigen anderen neuteſtamentlichen Stellen, auf die man ſich meiſt unter Verkennung ihres urſprünglichen Sinnes und Eintragung eines fremden Geſichtspunktes zu berufen pflegt. Noch am erſten paßt in unſere Frageſtellung das Urteil Pauli über den Blutſchänder 1 Kor. 5, 5: *παραδοῦναι τὸν τοιοῦτον τῷ σατανᾷ εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός, ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου*, über deſſen Erklärung unter den Exegeten eine Einigung noch nicht erzielt iſt. Aber bezeichnenderweiſe iſt gerade hier wiederum nichts angedeutet von einer Entwickelung des *πνεῦμα* nach dem im Tode abgeſchloſſenen *ὄλεθρος τῆς σαρκὸς*; mit dieſem hat vielmehr die für die Wandlung beſtimmte Zeit ihr Ende erreicht (ſo auch Clemen S. 189, der mit Recht auf den Grundſatz Röm. 6, 7 hinweiſt). 1 Kor. 3, 15 dagegen handelt nicht von Sünden und ihrer Läuterung, ſondern von der Prüfung chriſtlicher Lehrer und ihrer Arbeit in der Paruſie, iſt alſo an dieſer Stelle zu einem Beweis ganz untauglich. Und was in Apok. 6, 11 von den Märtyrern geſagt iſt, daß ſie ſchon vor der Vollendung das weiße Gewand empfangen als „Unterpfand der bald ſich erfüllenden Herrlichkeit“ (Bouſſet im Meyerſchen Kommentar z. St.), gehört vollends nicht in unſeren Zuſammenhang.

Der Tod das definitive Ende der für die endliche Gerichtsentſcheidung in Betracht kommenden inneren Lebensentwickelung — dieſer Grundgedanke der bibliſchen Offenbarung beſtätigt ſich auch noch von einer anderen Seite. Wenn nämlich die Verſtorbenen als ſich Entwickelnde mit den Lebenden zuſammengehören, wenn die entſcheidende Wendung erſt im Gericht für ſie eintritt, ſo liegt der Gedanke nahe genug, daß auch irgend ein Verkehr mit dem Diesſeits möglich ſein, eine Einwirkung der Lebenden auf die Toten in dieſem ihrem Zuſtande nicht ausgeſchloſſen ſein ſollte. Es iſt

meines Erachtens nur konſequent, wenn die Verteidiger der Lehre von der Bekehrung nach dem Tode in ihrem „Schriftbeweis“ auch die Stellen aufführen, die etwa für ſolch eine Beeinfluſſung zu ſprechen ſcheinen. Aber gerade hier erweiſt ſich vor allem das Neue Teſtament als völlig unergiebig. Schon auf israelitiſchem Boden werden wir einen geſunden, aus der Offenbarung ſtammenden Zug darin finden, daß aller Totenkult, die Totenbefragung verboten (Deut. 18, 10ff.; Lev. 20, 6. 27; 1 Sam. 28, 9), von den Propheten wohl auch verſpottet wird (Jeſ. 8, 12; 65, 4). Eine Empfindung für den heidniſchen Charakter einer ſolchen Beziehung zu den Toten ſcheint ſich doch darin zu offenbaren, während es gewiß nicht mehr aus den friſchen, unverdorbenen Trieben der Offenbarung ſtammt, wenn nach 2 Makk. 12, 43 ein Sühnopfer für die in Sünde Verſtorbenen dargebracht wird. Aber vollends im Neuen Teſtament herrſcht eine Empfindung vor, wie ſie ſich in ſtarker, faſt harter Betonung in dem Herrnwort Matth. 8, 22: ἄφες τοὺς νεκροὺς θάψαι τοὺς ἑαυτῶν νεκρούς widerſpiegelt, ein Gefühl dafür, daß die, die Gott ſelbſt aus unſerer Mitte genommen, unſerer Fürſorge nicht mehr bedürfen gegenüber den drängenden Aufgaben des Lebens, mit denen wir es zu thun haben. Und ſolch überwiegendem Geſamteindruck gegenüber wird es nicht in Betracht kommen, wenn 2 Tim. 1, 18 dem doch wohl ſchon verſtorbenen Oneſiphorus (gegen Clemen S. 191) den Gebetswunſch nachruft: δῴη αὐτῷ ὁ κύριος εὑρεῖν ἔλεος παρὰ κυρίου ἐν ἐκείνῃ ἡμέρᾳ. Von einer S i t t e eines Gebets für die Toten kann ein ſolcher einzelner gelegentlicher Gebetswunſch nicht zeugen. Man hat wohl Sorge um die Entſchlafenen (1 Theſſ. 4, 13ff.; 1 Petr. 4, 6), man beſchäftigt ſich mit ihrem Geſchick, aber man empfindet auch deutlich die Unmöglichkeit, die Grenze, die der Tod zog, zu überſchreiten. Höchſtens das, was uns 1 Kor. 15, 29 von dem βαπτίζεσθαι ὑπὲρ νεκρῶν ſagt, könnte darüber hinausführen. Denn daß dies ſich auf eine ſonſt nur für Marcioniten und Cerinthianer bezeugte Sitte bezieht, ſich etwa für frühe verſtorbene Katechumenen, die nicht mehr zur Taufe herzukommen konnten, taufen zu laſſen, bleibt doch wohl die beſte Deutung dieſer viel behandelten Stelle. Es könnte auffallend ſcheinen, daß Paulus

auf eine ſolche Sitte anſpielt, ohne ſie zu bekämpfen. Allein daß er ſie nicht begünſtigt und gewiß nicht empfohlen hat, das erweiſt ſich durch die völlige Vereinzelung dieſer Notiz. Die Kirche kennt dieſe Sitte nicht und hat ſie kaum erſt bekämpfen müſſen. Sie wird alſo lokal völlig begrenzt, vielleicht auch durch beſondere Verhältniſſe (Seuche? vgl. 1 Kor. 11, 30; ſ. Holſten, Evangelium des Paulus I, 423) bedingt geweſen ſein, ſo daß alſo auch hieraus nicht eine Gegeninſtanz gewonnen werden kann gegen das, was ſich uns als neuteſtamentliche Anſchauung erwieſen hatte: der Tod iſt ſelbſt ein Gericht, das den Menſchen aus ſeiner ganzen bisherigen Lebenshaltung definitiv herausnimmt [1]). Der Zuſtand nach dem Tode mag hier und da lehrhaft als vorbereitender, aber völlig paſſiver Zwiſchenzuſtand irgendwie von dem Vollendungszuſtand unterſchieden werden, für das religiöſe Bewußtſein aber verſchwindet dieſer Unterſchied faſt ganz, liegt der definitive Einſchnitt im Tode, wenn er auch ſtellenweiſe hinter die in unmittelbarer Nähe erwartete Paruſie zurücktritt.

Aber — ſo wird uns eingewandt — iſt nun nicht doch der Glaubensartikel von der „Höllenfahrt Chriſti“, ſofern ſich ſeine Spuren bis in das Neue Teſtament zurückverfolgen laſſen, eine ſichere Inſtanz für die Anſchauung von einer Bekehrung nach dem Tode noch im Jenſeits auch in frühester Zeit? Man wird in jedem Falle den Verſuch Clemens, unter Vorlegung des geſamten hergehörigen Materials den Nachweis zu führen, daß wir in 1 Petr. 3, 18 ff. den erſten Spuren des ſpäteren descendit ad inferos im Apoſtolikum begegnen und darum auch für die Deutung ſeines urſprünglichen Sinnes auf dieſe Stelle angewieſen ſind — man wird dieſen Verſuch verdienſtlich nennen können. Denn auch Irrwege ſind wertvoll für die Erkenntnis des rechten Wegs. Aber daß der eingeſchlagene Weg trotz aller aufgewandten ſtaunenswerten Beleſenheit ein Irrweg iſt, das nachzuweiſen, halte ich im Intereſſe der geſchichtlichen Erkenntnis für wichtig.

Darin zwar bin ich mit Clemen (S. 104 ff.) einverſtanden, daß

1) Vgl. Röm. 5, 12 ff.; 6, 21. 23; 7, 5. 8. 10; 1 Kor. 15, 26; Jak. 1, 11 ff.; Hebr. 2, 15.

es nicht gelingen will, einen klaren logiſchen Gedankenfortgang in 1 Petr. 3, 18 ff. aufzufinden, und daß wir darum anzunehmen haben, daß ſich dem Verfaſſer die Digreſſion infolge eines äußeren, uns nicht ſicher erkennbaren Anlaſſes nahe legte. Ohne Weſentliches zu vermiſſen, könnte man 3, 18 und 4, 1 ff. zuſammenleſen; ja zu dem, was dem Zuſammenhang (ſ. V. 17) nach auszuführen iſt, warum es κρεῖττον iſt ἀγαθοποιοῦντας πάσχειν ἢ κακοποιοῦντας, trägt V. 19 ff. ſo wenig bei, daß der Begriff des Leidens in dieſen Verſen vollſtändig fehlt [1]). Denn auch in ihrer ſchlichteſten Faſſung iſt eine Konſtruktion des Gedankenfortſchritts, wie ſie etwa v. Soden im Handkommentar [2], III, 2, 149 z. St. giebt: „gelang es Chriſtus nach ſeinem Todesleiden, jenes Geſchlecht noch zu bekehren und zu retten, das der einſchneidendſten Bußpredigt, die je Menſchen geworden, widerſtand, dann war damit die Siegeskraft unſchuldigen Leidens am glänzendſten erwieſen“ — vor dem Vorwurf nicht zu ſchützen, daß ſie beide Male den Begriff des Leidens einträgt, und es bleibt ferner die Logik des Sodenſchen Satzes mir anfechtbar. Wie ſoll ſich die „Siegeskraft des Leidens“ darin — vollends „am glänzendſten“ — beweiſen, daß Chriſtus den πνεύματα predigt? Denn dies und nicht, daß er ſie „rettet und bekehrt“, ſteht da. Auch daß es zu dieſem κηρύσσειν gerade des vorangehenden Leidens bedurft hätte, iſt zum mindeſten nicht geſagt. Dem Eingeſtändnis, daß wir es hier mit einer in ihren Motiven uns nicht mehr ſicher erkennbaren Abſchweifung zu thun haben, wird alſo nicht auszuweichen ſein.

Die *Möglichkeit* wird ſich kaum beſtreiten laſſen, daß dem Verfaſſer ein Taufbekenntnis vorgeſchwebt hat, das außer dem mortuus est, resurrexit, sedit ad dexteram Dei (V. 22) auch bereits das descendit ad inferos enthielt (ſo Clemen S. 114).

1) Ganz willkürlich eigene Gedanken eintragend, ſtellt Kühl im Meyerſchen Kommentar [6] z. St. den Zuſammenhang ſo dar: „wie der großen Menge derer, die damals im Flutgericht umkamen, noch Gelegenheit gegeben worden iſt, umzukehren, ſo ſollen auch die Chriſten, ehe das letzte Gericht kommt, durch Gutesthun im Leiden den Gegnern Gelegenheit gegeben, zur Beſinnung zu kommen.“

Aber das bleibt eine durchaus nicht ſicher zu ſtellende Möglichkeit, neben der noch ſo und ſo viel andere ſich behaupten ließen. Und wenn wir ſie auch annähmen, ſo bleibt immer noch die Frage offen, wie intenſiv die Einwirkung der Formel geweſen, ob ſie dem Verfaſſer in einer beſtimmten Deutung bereits gegeben war und eventuell ob gerade in derjenigen, die er ihr hier giebt. So zu fragen ſind wir um ſo mehr berechtigt, als zugeſtandenermaßen vor Origenes die hier vollzogene Kombination von descensus und Noahgeſchlecht ſich nirgends findet. Kann ſie nicht ebenſo gut dem Verfaſſer durch uns unbekannte Einflüſſe an die Hand gegeben ſein? Der ſo korrekt ſcheinende Schluß Clemens, daß man den Sinn des descendit aus dieſer älteſten Erwähnung dieſes ſpäteren Symbolſtücks zu entnehmen habe (S. 114), erweiſt ſich alſo bei näherem Zuſehen als verhängnisvoller Trugſchluß. Sobald ſich eine andere alte Deutung des „descendit“ aufzeigen läßt, wird man mit demſelben Recht hier die originale Deutung derſelben finden können, ja mit um ſo größerem Recht, je mehr ſich auf dieſem Wege die Entſtehung und Wertſchätzung der Formel verſtändlich machen, und je weitere Verbreitung für dieſe Deutung ſich nachweiſen läßt. Es ſoll der Verſuch gemacht werden, zu zeigen, ganz abgeſehen von 1 Petr. 3, 19 f., daß in der älteſten Chriſtenheit eine andere Deutung des descendit vorgeherrſcht hat. Und das wird um ſo ausſichtsreicher und lohnender ſein, als wir, wie weiter unten zu zeigen ſein wird, in 1 Petr. 3, 18 ff. auch heute noch uns auf exegetiſch ganz unſicherem Boden bewegen, ſo daß ſchon dieſe Schwierigkeiten der Deutung uns von einer grundlegenden Verwendung der Stelle abhalten müßten.

Wenn wir freilich vom Neuen Teſtament ausgehen und hier Umſchau halten nach Äußerungen über den descensus, ſo iſt die Ausbeute außerordentlich gering. Zwar, daß angenommen wurde, daß Jeſus nach ſeinem Tode bis zur Auferweckung den anderen Menſchen gleich ſich im Hades aufgehalten habe, das wird nach der Verwendung, die Apg. 2, 24. 31 von dem Citat aus Pſ. 16, 10 *οὐκ ἐγκαταλείψεις τὴν ψυχήν μου εἰς ᾅδην* dafür macht, als Anſicht ſchon ſehr alter, wohl der älteſten Zeit angenommen werden dürfen. Das bezeugt auch das Wort vom Jonazeichen

(Matth. 12, 40: *ὥσπερ ἦν Ἰωνᾶς ἐν τῇ κοιλίᾳ τοῦ κήτους τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας, οὕτως ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας*), obwohl mir ſicher ſcheint, daß das Wort nicht in dieſem Zuſammenhang, dann aber ſehr wahrſcheinlich überhaupt nicht (gegen Clemen S. 154) von Jeſus geſprochen iſt, ſondern aus dem von dem erſten Evangeliſten ſo beſonders gepflegten Schriftbeweis ſtammt. Wie dem aber auch ſei, das *ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς* iſt wohl nicht vom Grabe, ſondern von dem unter bezw. im Innern der Erde gedachten Grabesreich zu verſtehendes Wort. Aber dieſer Zuſtand iſt beide Male als ein Leidenszuſtand gedacht, den die Auferweckung überwindet, und zunächſt wendet ſich das Nachdenken dieſem Punkte gar nicht zu. Dem *ἐγήγερται, ἀνέστη* ſteht zunächſt nicht ein aktives *κατέβη*, ſondern das paſſive *ἐτάφη* gegenüber (vgl. 1 Kor. 15, 4 und die Darſtellungen unſerer kanoniſchen Evangelien im Gegenſatz z. B. auch gegen das Petrusevangelium). An dieſem überwiegenden Eindruck ändert wohl das nichts, was Paulus Röm. 10, 6 ff. unter Verwendung eines freilich nur gedächtnismäßig frei feſtgehaltenen Citates von dem *καταβῆναι εἰς τὴν ἄβυσσον* in Bezug auf Chriſtus ſagt. An eine Thätigkeit Chriſti im Hades iſt nicht gedacht.

Anders ſtände es nur mit Eph. 4, 9. 10, wenn hier wirklich eine Anſpielung auf das descendit ad inferos vorläge. Allein ſo ſicher das die Worte (*κατέβη εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς* = tachtijoth haârez LXX) zu empfehlen ſcheinen, ſo wenig will es doch gelingen, bei dieſer Annahme einen logiſchen Gedankengang zu finden. Denn was neueſtens Clemen S. 169 dafür einſetzt, wird man ſchwerlich befriedigend nennen können. Er beruft ſich nämlich auf eine gelegentliche Bemerkung Harnacks, daß ſchon damals eine Doppelformel descendit-ascendit geläufig geweſen ſei, die ſich dem Verfaſſer bei dem *ἀνέβη* des Citats aus Pſ. 68, 19 von ſelbſt aufdrängte. Danach hätte dann V. 9 den Charakter einer völlig entbehrlichen Zwiſchenbemerkung, von der der Verfaſſer unmittelbar wieder zu einer Ausſage über den *ἀναβάς* zurückkehrte. Aber wenn die Exiſtenz dieſer Doppelformel in der Zeit, aus der der Epheſerbrief ſtammen müßte, auch wenn wir

ſeine pauliniſche Abfaſſung aufgäben, eine unbeweisbare Hypotheſe iſt (wie Clemen ſelbſt zugeſteht), ſo kann uns ihre Verwendung ſo lange nichts fördern, als dadurch der Gedankengang nicht durchſichtiger wird. Und wenn dagegen die auch ſprachlich völlig mögliche (die *κατώτερα μέρη τῆς γῆς* ſtehen vereinzelt auch in LXX für die Erde, und der Ausdruck ließe ſich als plerophoriſche Wendung aus der ganzen Stilart des Epheſerbriefs begreiflich machen) Deutung des *κατέβη* auf die Menſchwerdung (oder das geiſtliche Kommen Chriſti — ſo v. Soden) auch ſachlich einen reicheren Sinn giebt, ſo dürfte die Stelle aus der Reihe der für die Hadesfahrt verwandten loci am beſten auszuſcheiden ſein. In keinem Falle aber geht es an, in dieſe durch ein Citat beeinflußte Stelle alles hineinzugeheimniſſen, was etwa ein beſonders eifriger Vertreter der Lehre vom descensus, König (Die Lehre von Chriſti Höllenfahrt 1842, S. 26) darin geſagt findet: „Chriſtus hat die im Gefängnis- oder Straforte der Scheol Befindlichen erlöſt, befreit — durch ſein Erſcheinen in der Unterwelt jene Freude bereitet, die Simeon ſo ſchön ausſpricht Luk. 2, 29. 32." Im Gegenteil, wir würden, auch wenn wir die Stelle auf die Hadesfahrt zu beziehen hätten, über eine Thätigkeit Chriſti im Hades noch nichts Sicheres erfahren.

Da alſo das Neue Teſtament keinen ſicheren Ausgangspunkt gewährt, ſo wird es methodiſch richtiger ſein, von einer ganz ſicheren Deutung, ja der ausführlichſten Darſtellung der Hadesfahrt, wie ſie das ſogenannte Evangelium Nicodemi bietet, ausgehend zu verſuchen, ob ſich einer rückwärts ſchreitenden Betrachtung auch frühere Spuren der hier vorliegenden Deutung darbieten [1]). Man wende nicht ein, daß dieſer Ausgangspunkt zeitlich zu weit entfernt ſei, um für die Erkenntnis der urſprünglichen Anſchauungen über den descensus in Betracht zu kommen. Denn mag der hier allein in Betracht kommende zweite Teil des Evangelium Nicodemi (vgl. dazu auch Haucks Realencyklopädie [3],

1) Für das folgende ſtütze ich mich ganz auf Profeſſor D. Loofs in Halle, der über die Frage in einem Vortrag in Magdeburg 1900 gehandelt und mir auch perſönlich ausführliches Material zur Verfügung geſtellt hat.

I, 658 ff.) auch in ſeiner gegenwärtigen Geſtalt einer ſpäten Zeit (nach 325?) angehören, ſo läßt ſich doch ſehr wahrſcheinlich machen, daß in einer früheren Geſtalt wenigſtens die entſcheidende Partie ganz weſentlich älter iſt. Und jedenfalls kann erwieſen werden, daß die zu Grunde liegende Auffaſſung der Hadesfahrt Chriſti und ihrer Wirkung viel früheren Urſprungs iſt.

Faſſen wir die Erzählung kurz zuſammen, ſo enthält ſie folgende ſehr plaſtiſch durchgeführte Anſchauung vom descensus: der König der Herrlichkeit, Chriſtus, kommt in den Hades, läßt den Satan binden und ihn dem Hades übergeben. Dann erweckt er den Urvater Adam, zeichnet ihn und die Patriarchen, Propheten und Märtyrer und die Vorväter mit dem Kreuzeszeichen und zieht mit ihnen ins Paradies. Ihnen braucht er alſo nur ſein Heil zu verkündigen, um von ihnen dankbar angenommen zu werden, weil er aus dem Verderben ihr Leben heraufgeführt hat. Die ganze Färbung der Erzählung läßt deutlich genug erkennen, daß ihre Wurzeln in der frommen Beſchäftigung mit der Schrift liegen, vor allem mit dem Schickſal der altteſtamentlichen Frommen, an deren endlicher Beſeligung man nicht zweifelte, für die man aber einen beſonderen modus der Erlöſung bildet in der Hadesfahrt, die ihrerſeits ganz den herrſchenden Vorſtellungen über die irdiſche Wirkſamkeit Chriſti nachgebildet iſt. Es kann dem gegenüber nichts bedeuten, daß vor der Erſcheinung Chriſti auch ein Auftreten Johannes des Täufers berichtet wird, der Buße zu predigen hat *ὑπὲρ οὗ προσεκυνήσατε εἰς τὸν ἄνω μάταιον κόσμον τοῖς εἰδώλοις καὶ ὑπὲρ ὧν ἡμαρτήκατε· ἐν ἄλλῳ δὲ καιρῷ τοῦτο γενέσθαι ἀδύνατον* (nur dieſen Paſſus citiert Clemen S. 197, A. 1). Denn es iſt die Frage, ob dieſes organiſch in der Erzählung nicht notwendige Stück zu der Grundform derſelben gehört, und auch dann iſt wohl nur an die Kinder Israel als Objekte dieſer Predigt gedacht, denen das Heil auch von vornherein beſtimmt war. Der Gedanke aber an eine Heidenbekehrung liegt hier fern.

In dieſelbe Richtung aber weiſen die Andeutungen, die hierüber verhältnismäßig zahlreich Irenäus giebt, vgl. z. B. adv. haer. V, 31, 8: „commemoratus est dominus sanctorum mortuorum suorum

eorum qui ante dormierunt in terra sepilitionis et descendit ad eos extrahere eos et salvare eos.“ Hier und außerdem nicht weniger als viermal bezieht er ſich auf eine bald dem Jeſajas, bald dem Jeremias zugeſchriebene „Weisſagung“, die jedenfalls chriſtlichen Urſprungs iſt: *ἐμνήσθη κύριος ὁ θεὸς ἅγιος Ἰσραὴλ τῶν νεκρῶν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν κεκοιμημένων εἰς γῆν χώματος καὶ κατέβη πρὸς αὐτοὺς εὐαγγελίσασθαι αὐτοῖς τὸ σωτήριον αὐτοῦ.* Dieſe häufige Verwendung eines ſolchen Apokryphons, das auch ſchon bei Juſtin eine Rolle ſpielt, belegt zugleich die beſondere Wirkſamkeit ſolcher apokrypher Schriften und Äußerungen in derartigen Fragen. Die ſind für die religiöſen Motive von Lehrbildungen und ihre populäre Auffaſſung oft charakteriſtiſcher als die Schriften der Theologen. Es iſt darum nicht unwichtig zu beachten, daß wir z. B. in den chriſtlichen Interpolationen zu den Teſtamenten der zwölf Patriarchen zweimal Erwähnungen der Hadesfahrt finden, und beide entſtammen demſelben Gedankenkreiſe, aus dem der Bericht im Evangelium des Nikodemus gefloſſen iſt. Test. Dan. 5 verheißt von dem Heiland, daß er *τὴν αἰχμαλωσίαν λάβῃ ἀπὸ τοῦ Βελίαρ ψυχὰς ἁγίων καὶ ἐπιστρέψει καρδίας ἀπειθεῖς πρὸς κύριον καὶ δώσει τοῖς ἐπικαλουμένοις αὐτὸν εἰρήνην αἰώνιον, καὶ ἀναπαύσονται ἐν Ἐδὸμ ἅγιοι καὶ ἐπὶ τῆς νέας Ἱερουσαλὴμ εὐφρανθήσονται δίκαιοι ἥτις ἔσται εἰς δόξασμα θεοῦ ἕως τοῦ αἰῶνος.* Die *καρδίαι ἀπειθεῖς* ſind nach dem ganzen Zuſammenhang auf Israel beſchränkt gedacht — es handelt ſich auch hier nur um die Sorge, daß und wie doch auch die altteſtamentlichen Frommen des Heils teilhaft werden können. Ebenſo wird auch die freilich ganz kurze Anſpielung in Test. Benj. 9 zu verſtehen ſein, und nicht anders eine ebenfalls chriſtliche Interpolation in der Schrift Vita Adam et Euae 42, nach der Chriſtus in die Erde hinabfährt, um Adam ins Paradies zu führen. In ſolchen Zuſammenhängen wird ganz offenbar, daß nicht ſo ſehr eine mehr oder weniger univerſaliſtiſche Auffaſſung vom Heil in Chriſto die Verwendung der Hadesfahrt Chriſti befördert (ſo ſtellt es immer wieder Clemen dar), ſondern die Beſchäftigung mit dem Loſe der Urväter und Erzväter, die dem frommen Bibelleſer mehr und mehr als *ἅγιοι* im chriſtlichen

Sinne erſcheinen. Und man wird es nicht zufällig finden können, daß der Theologe, der unter den alten chriſtlichen Lehrern vielleicht am deutlichſten ein Bewußtſein ebenſo von dem Unterſchied wie der Zuſammengehörigkeit der beiden Teſtamente hatte, Irenäus, gerade der iſt, bei dem die Hadesfahrt zuerſt nach beſtimmter Richtung ausgebeutet wird.

Irenäus aber beruft ſich ganz ausdrücklich für dieſe Verwendung des descensus auf ſeine Presbyterautorität (adv. haer. IV, 27, 2: et propter hoc dixit presbyter dominum in ea quae sunt sub terra descendisse evangelizantem et illis [scil. David und Salomon] adventum suum remissione peccatorum existente his qui credunt in eum; crediderunt autem in eum omnes qui sperabant in eum, id est, qui adventum eius praenuntiaverunt et dispositionibus eius servierunt, justi et prophetae et patriarchae), weiſt uns alſo zurück auf beſtimmte kleinaſiatiſche Traditionen. Noch wichtiger iſt in dieſer Richtung, was er von Marcions Lehre berichtet (ad. haer. I, 27, 3): Cain et eos qui similes sunt ei, et Sodomitas et Aegyptios et similes eis et omnes omnino gentes quae in omni permissione malignitatis ambulaverunt salvatos esse a domino, cum descendisset ad inferos et accucurissent ei, et in suum assumpsisse regnum: Abel autem et Enoch et Noe et reliquos justos et eos qui sunt erga Abraham patriarchas cum omnibus prophetis et his qui placuerunt Deo non participasse salutem. Denn gerade durch ſeinen Widerſpruch beweiſt Marcion, daß ſchon zu ſeiner Zeit wenigſtens in der Kirche, aus der er ſtammte, der kleinaſiatiſchen, dieſe Gedanken über die Hadesfahrt geläufig waren.

Wir werden danach auch mit mehr Zuverſicht, als es wohl ſonſt üblich iſt, von dem Zeugnis des Ignatius Gebrauch machen, der in ſo mancher Hinſicht als ein Vorläufer des Irenäus ſich erweiſt und mit der kleinaſiatiſchen Kirche auch in äußerlicher Beziehung geſtanden haben muß. Stimmt er mit Irenäus gerade auch in der Schätzung des Alten Teſtaments zuſammen, ſo werden wir nicht im Zweifel ſein, daß Stellen wie ad Magn. 9, 13 (*πῶς ἡμεῖς δυνησόμεθα ζῆσαι χωρὶς αὐτοῦ; οὗ καὶ οἱ προφῆται μαθηταὶ ὄντες τῷ πνεύματι ὡς διδάσκαλον αὐτὸν προσεδόκων.*

καὶ διὰ τοῦτο ὃν δικαίως ἀνέμενον παρὼν ἤγειρεν αὐτοὺς ἐκ νεκρῶν) oder ad Philad. 5, 2 (*καὶ τοὺς προφήτας δὲ ἀγαπῶμεν διὰ τὸ καὶ αὐτοὺς εἰς τὸ εὐαγγέλιον κατηγγελκέναι καὶ εἰς αὐτὸν ἐλπίζειν καὶ αὐτὸν ἀναμένειν· ἐν ᾧ καὶ πιστεύσαντες ἐσώθησαν ἐν ἑνότητι Ἰησοῦ Χριστοῦ ὄντες ἀξιαγάπητοι καὶ ἀξιοθαύμαστοι ἅγιοι*; vgl. ad Magn. 9, 2: *αὐτὸς θύρα δι' ἧς εἰσέρχονται Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ καὶ οἱ προφῆται καὶ οἱ ἀπόστολοι καὶ ἡ ἐκκλησία.* ad Phil. 9, 1), ob ſie gleich das Wort von der Hadesfahrt nicht enthalten, nur mit Zuhilfe-nahme dieſes Gedankens verſtanden ſein wollen. Die Gedanken-reihe von 1 Petr. 3, 18 ff. bleibt hier gänzlich außer Betracht, und es erweiſt ſich als irrtümlich, was Clemen S. 173 ſagt, daß wir „von einer anderen religiöſen Wertung des descensus (als ſie 1 Petr. 3, 19 f. biete) damals überhaupt nichts wüßten". Clemen trägt in ſeiner ganzen Erörterung dieſes hiſtoriſchen Verlaufs eine fremde Frageſtellung ein und beachtet nicht, daß ſich eine be-ſtimmte Deutung des descensus faſt notwendig ergeben mußte von einer ſo bewußten Unterſcheidung der beiden Teſtamente, wie ſie etwa Ignatius ad Phil. 9, 2: *οἱ ἀγαπητοὶ προφῆται κατήγγειλαν εἰς αὐτόν· τὸ δὲ εὐαγγέλιον ἀπάρτισμά ἐστιν ἀφθαρσίας* zum Ausdruck bringt und wie ſie für die „vorderaſiatiſche Theologie" charakteriſtiſch iſt.

Eben auf dieſem Wege werden wir nun noch weiter zurück bis in die neuteſtamentliche Zeit gewieſen. Es iſt beſonders durch Loofs (Leitfaden der Dogmengeſchichte², S. 79 ff., Haucks Real-encyklopädie³, IV unter Chriſtologie) und durch v. d. Goltz (in Texten und Unterſuch. 1894) auf den Zuſammenhang aufmerk-ſam gemacht worden, in dem die johanneiſchen Schriften (wie auch einige deuteropauliniſche) mit dem durch Ignatius und Irenäus repräſentierten Typus ſtehen. Es gilt das gerade auch für die in gewiſſem Sinne klare Unterſcheidung der beiden Teſta-mente (vgl. Joh. 1, 17; 8, 32 ff.), und es wird die Frage nicht abzuweiſen ſein, ob etwa eine Stelle wie Joh. 8, 56: *Ἀβραὰμ ὁ πατὴρ ὑμῶν ἠγαλλιάσατο ἵνα ἴδῃ τὴν ἡμέραν τὴν ἐμὴν καὶ εἶδε καὶ ἐχάρη*, ihre Erklärung nicht am beſten aus zu Grunde liegenden Vorſtellungen von einer Hadesfahrt Chriſti empfängt.

Wenigſtens aber läßt ſich behaupten, daß ſolche Gedanken angebahnt ſind wie die vom descensus, zumal wenn ſie mit chriſtologiſchen Vorſtellungen kombiniert wurden, wie ſie Apok. 1, 18 vorliegen (*ἐγενόμην νεκρὸς καὶ ἰδοὺ ζῶν εἰμι .... καὶ ἔχω τὰς κλεῖς τοῦ θανάτου καὶ τοῦ ᾅδου*). Ähnliche Motive liegen wohl der Erzählung von der Verklärungsſcene mit der Erſcheinung von Moſe und Elias zu Grunde und vor allem der ganzen Betrachtungsweiſe der altteſtamentlichen Geſchichte, die beſonders im Hebräerbrief befolgt wird. Wenn hier (11, 13 ff.) die Patriarchen dargeſtellt werden als die *κρείττονος ὀρέγονται* (scil. *πατρίδος*) *τοῦτ᾽ ἔστι ἐπουρανίου*, das ſie aber doch ohne Chriſtus nicht erlangen, *ἵνα μὴ χωρὶς ἡμῶν τελειωθῶσιν* (39 f.), ſo iſt hier der Gedanke doch unmittelbar vorbereitet, daß ſie durch Chriſtum dennoch das Heil, auf das ſie gehofft hatten, erlangen. Und iſt das nicht vollends ausdrücklich vorausgeſetzt, wenn 12, 23 von *πνεύματα δικαίων τετελειωμένων* geredet iſt, zu denen die Chriſten hinzukommen, wobei die *δίκαιοι* ſicher auch die altteſtamentlichen, durch Chriſtum vollendeten Gerechten umfaſſen? [1])

Dieſe Beobachtungen geben uns das Recht, von einer ſchon im Neuen Teſtament wenigſtens angebahnten beſtimmten Deutung des descensus zu reden, die ihren vorzüglichen Träger in der „kleinaſiatiſchen Theologie" hat, aber auch weiterhin ſich Geltung, ja in der katholiſchen Theologie beſonders durch den Einfluß Gregors des Großen offizielle Anerkennung verſchafft. Gehen Clemens von Alexandrien und Origenes (der in dieſem Sinne zuerſt 1 Petr. 3, 19 verwertet) über den Kreis der altteſtamentlichen Frommen hinaus und nehmen ſie als Objekt der Hadespredigt auch die Gerechten der *ἔθνη* hinzu, ſo verrät ſich deutlich, daß auch ſie denſelben Ausgangspunkt haben und nur kraft einer anderen Schätzung des Heidentums über die bisherigen Grenzen hinausgeführt wurden. In ſeinen älteſten Wurzeln kann aber

1) Wie weit der Legende Matth. 27, 52 f. (von den aufſtehenden entſchlafenen *ἅγιοι*) gleichfalls ähnliche Gedanken zu Grunde liegen, wird ſich nicht mehr ſicherſtellen laſſen; im Zuſammenhang mit dem Ausgeführten aber gewinnt dieſe Annahme doch viel Wahrſcheinlichkeit. Auch Stellen wie Luk. 13, 28. Matth. 8, 11 kommen hier in Betracht.

der Artikel vom descensus ad inferos, um die Anſchauung von einer Bekehrung nach dem Tode als alt zu erweiſen, nicht verwendet werden.

Wie verhält ſich indes zu dem gewonnenen Reſultat 1 Petr. 3, 18 ff.? Iſt es nicht eben ein, wenn auch iſolierter, doch ſehr alter Beweis für eine andere Auffaſſung von der Hadesfahrt? Die ausführliche Erörterung, die neuerdings Clemen S. 115 ff. über dieſe Verſe angeſtellt hat, hinterläßt gewiß den Eindruck, daß die Bemühungen der Exegeten hier weniger als ſonſt wo zu irgendwie greifbaren, anerkannten Ergebniſſen verholfen haben. Im Gegenteil ſtehen ſich an den entſcheidenden Punkten ebenbürtige Gegner gegenüber, vor allem ſeitdem Spitta in ſeiner intereſſanten Unterſuchung (Chriſti Predigt an die Geiſter, 1890) noch mehr das Material aus der jüdiſchen Litteratur in den Dienſt der Exegeſe geſtellt hat. Es ſind auch durchaus nicht nur, wie es wohl gerne dargeſtellt wird, dogmatiſch intereſſierte Theologen vergangener Tage, die für dieſe Stelle überhaupt eine Beziehung auf die Hadesfahrt ablehnen, wie Auguſtin, Gerhard, Hofmann, ſondern gerade vielfach auch Hiſtoriker, denen ſich neuerdings noch Th. Zahn (in einer kurzen Notiz ſeiner Einleitung ins Neue Teſtament, 2. Aufl., S. 108: Predigt des Noah „ſehr wahrſcheinlich") angeſchloſſen hat. Für unſeren Zweck wird es daher genügen, wenn kurz die Punkte aufgezeigt werden, an denen auch heute noch die Deutung der Stelle auf die Hadesfahrt ernſtlichen Bedenken unterliegt, ohne daß damit geſagt werden ſollte, daß ſich mir eine andere Auslegung als völlig probehaltig erwieſen hätte.

1) Daß „τὰ ἐν φυλακῇ πνεύματα" „die Seelen im Hades" bedeuten ſoll, darauf konnte nur der Zuſammenhang der ganzen Stelle, nicht aber der einfache lexikaliſche Befund hinführen (ſo jetzt auch Kühl, Kommentar zu den Briefen Petri und Judä[6] z. St.), der vielmehr deutlich auf in einem Gefängnis verwahrte Engelweſen hinweiſt nach Analogie von 2 Petr. 2, 4. Jud. 6. Apok. 20, 7 und Parallelen aus dem Henochbuch. Nur ſo viel wird Clemen zuzugeſtehen ſein, daß die Deutung auf die Seelen der Verſtorbenen, wenn ſie der Zuſammenhang erzwingt, nicht aus-

geſchloſſen ſcheint. Aber um von einem Zwang zu reden, den der Zuſammenhang ausübe, dazu iſt ſein Verſtändnis noch viel zu wenig geſichert.

2) Fraglich bleibt auch immer noch, ob das *κηρύσσειν* eine Heilspredigt bedeutet oder Gerichtsankündigung (ſo neuerdings wieder Lauterburg in Haucks Realencyklopädie³, VIII, 201). Denn wenn auch das Neue Teſtament, das *κηρύσσειν* meiſt mit einem Objekt braucht, das Wort nie ausgeſprochen im letzteren Sinne anwendet, ſo hat doch *κηρύσσειν* auch, wo es abſolut ſteht, nirgends ohne weiteres die Bedeutung von *εὐαγγελίζεσθαι*; es iſt vielmehr ſo doppeldeutig wie unſer „predigen“, und z. B. Stellen aus LXX wie Joel 2, 1; 3, 9. Jon. 1, 2; 3, 2 ſind ſichere Belege für einen Gebrauch des Wortes auch von der Gerichtsankündigung. Wollte alſo der Verfaſſer von vornherein ſicher den Eindruck hervorrufen, daß er eine Heilsankündigung meinte, ſo wäre *εὐαγγελίζεσθαι* u. ä. zu erwarten geweſen (gegen Clemen S. 117).

3) Der Zeitpunkt dieſes *κηρύσσειν* iſt keineswegs ſo ſicher, wie Kühl z. B. z. St. das darſtellt, zwiſchen Tod und Auferſtehung feſtgelegt. Zum mindeſten läßt ſich ſehr wohl fragen, ob nicht mit *ζωοποιηθείς* die Auferſtehung gemeint und das *κηρύσσειν* als ihr folgend gedacht wird (ſo Lauterburg a. a. O. S. 201), wofür zudem an die Reihenfolge 1 Tim. 3, 16 *ἐδικαιώθη πνεύματι, ὤφθη ἀγγέλοις* erinnert werden konnte (vgl. auch Kol. 2, 15). Es wäre alſo dann auch im ſtrengen Sinne von einer Hadesfahrt nichts geſagt.

Dagegen widerſtrebt der Beziehung auf den präexiſtenten Chriſtus der Mangel einer Zeitpartikel bei *ἐκήρυξεν* m. E. allerdings zu ſehr, als daß dieſe Deutung den ihr geſpendeten Beifall ganz verdiente.

4) Wohl nicht ſchwer genug wird nach meinem Dafürhalten die Schwierigkeit empfunden, daß als Objekt der Predigt Chriſti nur ein ganz beſtimmtes Geſchlecht genannt wird und zwar dasjenige, das ebenſo nach Matth. 24, 37 f. wie nach 2 Petr. 2, 9 im beſonderen als um ſeiner Weltſeligkeit willen dem unbarmherzigen Gericht verfallen angeſehen wurde. Das iſt freilich ein Einwand aus dogmatiſchem Gebiet; er hat aber inſofern auch für

eine geſchichtliche Betrachtung Wert, als die Vertreter der Hadesfahrthypotheſe unſerem Verfaſſer eben allgemein ſchon die Reflexion inſinuieren, die ihnen ſelbſt geläufig iſt, daß zur Rettung der ohne Kenntnis des Evangeliums Verſtorbenen eine Heilspredigt Chriſti im Hades notwendig ſei. Wenn dem Verfaſſer dieſe Reflexion zuzutrauen iſt, konnte er dann ſich ſo ausdrücken, wie er's thut? Bengel hatte doch wohl richtig gefühlt, daß unter dieſer Vorausſetzung vor *ἐν ἡμέραις Νῶε* mindeſtens ein *οἷον* zu erwarten war, um anzudeuten, daß es ſich um ein Beiſpiel handelt von ſolchen, die einſt *ἀπειθήσαντες* waren und nun doch noch Heilspredigt vernahmen. Auch Clemen S. 135 kommt doch nicht über den rationaliſtiſch begründeten Schluß hinaus, den Kühl (5. Aufl., S. 235) ſo formuliert: „Wenn man prinzipiell eine heilanbietende Predigt Chriſti in der Scheol anerkennt, dann darf man ſie natürlich nicht auf jene wenigen Ungläubigen aus der Zeit Noahs beſchränkt denken, weil dann eine ungerechte Ungleichmäßigkeit ſich ergeben würde.“ Aber nicht was „man“ denken kann und muß, ſondern ob der Verfaſſer bei ſolchen Gedanken ſich ſo ausdrücken konnte, iſt die Frage. Und die wird auch nicht erledigt durch die Berufung auf 1 Petr. 4, 6, wo nun „dieſe Verallgemeinerung ausdrücklich vorgenommen“ (Clemen S. 135) ſei. Denn 4, 6 enthält auch nicht e i n e Anſpielung auf 3, 19, und immer mehr Stimmen entſcheiden ſich heute dafür, daß beide Stellen überhaupt gar nichts miteinander zu thun haben (ſ. nach Uſteri, v. Soden, Burger auch Lauterburg a. a. O. S. 202), daß vielmehr von einer Heilspredigt an die jetzt Verſtorbenen zu ihren Lebzeiten geredet ſei. Dafür zeugt der angehängte Finalſatz: *ἵνα κριθῶσι μὲν κατὰ ἀνθρώπους σαρκί.* Denn was Clemen S. 139 vorausſetzt, daß „dem Verfaſſer bei ſeinen Anſchauungen über die vorchriſtliche Sünde die Notwendigkeit ſich ergeben habe, zu zeigen, daß auch die ohne Kenntnis des Evangeliums Verſtorbenen verantwortlich gemacht werden könnten“, erſcheint mir recht unwahrſcheinlich, um ſo mehr, als der Verfaſſer dann dieſen einfachen Gedanken ſehr dunkel ausgedrückt hätte, worin ich eine beſondere „Feinheit“ (Clemen S. 140) nicht zu erkennen vermag. Er mußte dann doch etwa fortfahren, es ſei dieſe Predigt ge-

ſchehen, damit ſie das Leben erlangen konnten, wenn ſie aber nicht glaubten, endlich gerichtet würden, während vielmehr der Verfaſſer ſagt, daß dieſe Evangeliumspredigt zu dem Ende geſchehen ſei, daß ſich zwar das **Todesgericht** an ihnen vollziehe, aber der Geiſt doch lebendig bleibe. Und daß ein urchriſtlicher Schriftſteller die „Notwendigkeit“ empfunden habe, die zu ſeiner Zeit ſchon geprägte Formel „κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς“ (ſo auch Clemen S. 113) zu rechtfertigen in Bezug auf Heiden (oder Juden), das halte ich für eine unbeweisbare Annahme. Nachdem er eben von Heiden geſprochen, die die Chriſten läſtern und dafür *λόγον ἀποδώσουσιν τῷ ἑτοίμως ἔχοντι κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς* — lag wohl kein Gedanke weiter ab, als der, daß unter den *νεκροὶ* ja auch unwiſſende Heiden ſich befinden, die ungerecht beſtraft werden könnten. Aber auch bei der oben gegebenen Deutung wird man ſagen müſſen, daß ſie durch den Zuſammenhang kaum nahe gelegt war. Der Vers macht in jedem Falle den Eindruck einer (ob vom Verfaſſer herrührenden?) Randbemerkung, die vielleicht auch ſchon auf einer ſpäteren Mißdeutung von 3, 19 beruhen könnte. Sehen wir aber von 4, 6 ab, ſo haben wir vollends keinen Grund, die Bedenken gegen die Deutung von 3, 19 auf die Hadesfahrt fallen zu laſſen, dann alſo auch keinen Anlaß, von einem ſchon im Neuen Teſtament vorliegenden anderen Verſtändnis des descensus zu reden, als es oben nachzuweiſen verſucht wurde.

5) Wie ſchon angedeutet wurde, beſtätigt ſich dieſe ablehnende Stellungnahme auch durch die Geſchichte dieſer viel verhandelten Stelle. Erſt Origenes verwertet ſie im Sinne und Intereſſe ſeiner theologiſchen Spekulation für die Hadesfahrt, während ſie vorher entweder völlig ignoriert oder anders verſtanden wird, und das, obwohl ſonſt ausdrücklich die Hadesfahrt Gegenſtand der Lehre iſt. Es kommt bei der Darſtellung, die Clemen von dieſem geſchichtlichen Sachverhalt giebt, nicht genügend deutlich zur Geltung, daß z. B. Tertullian in den bekannten Stellen de anima 7 und 55 von dem descensus ausdrücklich reden kann, ohne auch nur auf 1 Petr. 3, 19; 4, 6 entfernt anzuſpielen; vielmehr iſt als Zweck lediglich beide Male übereinſtimmend die

Erlöſung der patriarchae et prophetae bezeichnet, obwohl ihm eine Erinnerung an die φυλακή aus 1 Petr. 3, 19 ſich durch den ganzen Zweck ſeiner Erörterung ſehr leicht hätte nahe legen können. Ganz ähnlich ſteht es z. B. bei Hippolyt (ſ. auch Clemen S. 178). Die Folgerung, daß um der Univerſalität des Heilswillens Gottes auch den ungläubig Verſtorbenen durch Chriſtus die Heilspredigt gebracht werden müſſe, iſt alexandriniſchen Urſprungs (ſ. Clem. Alex. strom. VI, 6, 48) und wird vor allem von der alexandriniſchen Schule auch weiter vertreten, ſ. z. B. Gregorius Thaumaturgus, Euſebius dem. evang. IV, 12, Athanaſius, obwohl auch hier manche Stelle bei genauerem Zuſehen ausſcheiden würde, zumal ſich ſchon frühe hier eine bildliche Redeweiſe eingedrängt hat [1]).

Es iſt darum charakteriſtiſch, daß Luther ſich mit der „vox paene fanatica" 1 Petr. 3, 19 nicht recht hat befreunden können, daß er die Meinung, als habe Chriſtus im Totenreiche gottloſen Verächtern des Wortes gepredigt, ausdrücklich ablehnt (1537, Erl. Ausg. 2, 22 f.), die Petrusſtelle entweder auf eine Predigt an kleine Kinder (ebenda) oder nach Melanchthons Bericht (1543, Corp. Ref. 5, 58) auf die hervorragendſten Männer aller Heidenvölker, wie Scipio, Fabius u. a. deutet, was ja natürlich exegetiſch ganz unmöglich iſt. Es iſt hier nicht der Ort, ausführlicher die überaus mannigfaltigen Äußerungen Luthers über die Hadesfahrt zuſammenzuſtellen — neben Äußerungen, die die ganze Frage in den Bereich müßiger Neugier verweiſen (1543, E. A. 10, 219) findet ſich eine Verwendung der populären Vorſtellung von dem Eindringen des triumphierenden Chriſtus mit Chorkappe und Fahne in die Hölle, des Teufels Reich, um dieſen zu binden und die Gefangenen zu befreien (Erl. Ausg. ^{2}, 17, 126. ^{2}, 5, 3 ff. ^{2}, 19, 40 ff. aus den Jahren 1532 und 1533), die doch durch die Bemerkung eingeſchränkt wird, daß hier alles, auch das Reden

1) Dagegen beweiſt nichts, daß Hermas in ſeiner 9. similitudo 16, 5 ff. die Apoſtel ihre auf Erden geübte Predigt an den προκεκοιμημένοι ſo fortſetzen, daß ſie ihnen auch τὴν σφραγῖδα τοῦ κηρύγματος mitteilen. Denn auch hier iſt ausgeſprochenermaßen nur an ſolche gedacht, die ἐν δικαιοσύνῃ ἐκοιμήθησαν καὶ ἐν μεγάλῃ ἁγνείᾳ, d. h. wohl altteſtamentliche Fromme.

von der Hölle, die es ja erſt am jüngſten Tage gebe, bildlich ſei (Erl. Ausg. 19, 41), daneben aber auch die Äußerungen, die ganz in der Weiſe Calvins den descensus auf das Auskoſten des Sündertodes deuten, ſ. Erl. Ausg. 15, 378 f. (1520), 41, 378 f. (1526), 17, 124. 125 f. (1530). — Im ganzen aber werden wir urteilen können, daß bei dieſer mannigfaltigen Verwertung der Hadesfahrt Luther doch gerade die eine entſchieden verwirft, die ſie für eine Bekehrung nach dem Tode verwendet. Wir erkennen darin den wunderbaren Takt Luthers, der ihn bei aller Weitherzigkeit gegenüber dem Überlieferten am entſcheidenden, weil religiös wichtigen Punkte ganz klar Stellung nehmen läßt.

Auch die Lehre von der Höllenfahrt Chriſti kann nach ihrer urſprünglichen Bedeutung und Verwertung nichts beweiſen gegen das, was ſich uns als neuteſtamentliche Anſchauung von der Bedeutung des Todes ergab. Der Gedanke, daß um der Gerechtigkeit oder der Liebe Gottes willen eine Predigt des Heils an Tote zu fordern ſei, in dem Sinne, daß dadurch eine grundſätzliche Wandlung ihres Schickſals gegeben wäre, liegt dem Neuen Teſtament fern. Die hier angebahnte Vorſtellung einer Beteiligung der israelitiſchen Frommen an dem Heil in Chriſto fällt unter andere Geſichtspunkte, nämlich unter den der notwendigen Heilsvollendung.

Allein wenn heutzutage oft wohl auch von „bibelgläubiger“ Seite aus zugeſtanden wird, daß nicht alle Lehren in der Schrift ſelbſt ſchon ausgeſprochen vorliegen, ſo könnte wohl ein Schriftbeweis geführt werden in der Weiſe, daß gezeigt würde, wie ſich eben doch aus der ſchriftmäßigen Darſtellung von dem Heil in Chriſto und ſeiner univerſalen Beſtimmung als logiſch notwendige Konſequenz die Lehre von der Bekehrung nach dem Tode ergebe. Das iſt der Weg, wie beſonders König in ſeinem ſchon genannten Buche über „Die Lehre von Chriſti Höllenfahrt“ S. 212 ff. ſeine ſchon anderweitig gewonnene Theſe unterſtützt. Aber auch anderwärts, bei Dorner (II, 946 ff.) oder Geß („Chriſti Perſon und

Werk“ III, 146ff.) nimmt die Erörterung dieſen Verlauf und auch bei Clemen (ſ. S. 221. 233) liegt dieſer Gedankengang zu Grunde. Es erhebt ſich alſo die Frage, ob wir die logiſchen Konſequenzen anerkennen können, die hier verwandt werden, und ob dabei thatſächlich dem vollen Reichtum der durch die Offenbarung Gottes in Chriſto uns dargebotenen Anſchauung von Gott Genüge geſchieht.

Geſtehen wir für jetzt einmal die Vorausſetzungen zu, daß aus den ſchriftmäßig feſtgeſtellten Eigenſchaften der Gerechtigkeit und Liebe Gottes die Forderung als berechtigt ſich ergebe, daß irgendwie eine Heilsveranſtaltung für die Verſtorbenen angenommen werden müſſe, durch die ihr Geſchick ſich wandele — iſt der Schluß richtig, daß dieſe Veranſtaltung nur in einer Hadespredigt Chriſti geſehen werden könne?

Schon das könnte uns ſtutzig machen, daß ja die angenommene Hadespredigt Chriſti für dieſes Ziel gar nicht genügt, da ſie doch irgendwie zeitlich begrenzt gedacht werden muß. Mochte alſo auch die älteſte Kirche vielleicht, indem ſie ſich dem Ende der Dinge nahe achtete und die Ausbreitung des Evangeliums in ihrer Gegenwart überſchätzte, ihren Blick nur auf die vorchriſtlichen Toten richten, denen Chriſtus oder die Apoſtel (ſo Hermes) oder der Täufer (ſo Origenes) oder Noah das Evangelium predigen konnten, — in unſeren Tagen muß es ſchon als eine dauernde Inſtitution angeſehen werden, daß Chriſto nach ſeine Gläubigen, beſonders ſeine Boten und Zeugen (ſo nach einigen Engländern auch Clemen S. 232) oder die Engel als *λειτουργικὰ πνεύματα εἰς διακονίαν ἀποστελλόμενα διὰ τοὺς μέλλοντας κληρονομεῖν σωτηρίαν* (ſo Märker, Der Zwiſchenzuſtand, 1891, S. 61) im Jenſeits die Heilspredigt fortſetzen, wenn man nicht gar mit König S. 243 im Jenſeits „eine ähnliche Veranſtaltung ſtattfinden läßt, wie hier die chriſtliche Kirche“. Wie ſehr derartige Spekulationen über das hinausgehen, wofür ſich auch nur Andeutungen in der Schrift finden, ſcheinen dieſe Theologen, die ſich ſonſt mit einiger Prätenſion auf das Bibelwort berufen, nicht zu empfinden. Und wenn Clemen S. 242 meint, auch mit ſolchen Vermutungen die Grenze des Erkennbaren nicht überſchritten zu haben, ſo muß dem gegenüber

nachdrücklich betont werden, wie ſchwer der Gedanke einer Hadespredigt überhaupt zu vollziehen iſt.

Es mag dem naiven religiöſen Reden und Denken zugelaſſen werden, daß es auf das jenſeitige Leben ohne weiteres die Anſchauungsformen von Raum und Zeit überträgt und dasſelbe als einfache Fortſetzung des irdiſchen Lebens unter veränderten äußerlichen Bedingungen betrachtet und behandelt. Es ſollte aber doch für einen Theologen feſtſtehen, daß unſerem Erkennen für die Vorſtellung eines leibloſen Lebens die zureichenden Kategorieen mangeln. Das kann uns zwar nicht hindern, der religiös begründeten Gewißheit des ewigen Lebens deutlichen und klaren Ausdruck zu geben, aber den Inhalt dafür werden wir durch das begrenzen, was uns im Glauben unmittelbar gewiß wird. Nicht das wird uns alſo den Hauptanſtoß geben, daß wir uns eine Predigt von Verſtorbenen an Verſtorbene nicht vorſtellen können, ſofern ja nach unſerer Erfahrung alles Aufnehmen von Eindrücken durch den Leib vermittelt iſt, der für den Zwiſchenzuſtand wegfällt. Vielmehr das andere muß betont werden: im Glauben an Jeſus Chriſtus wird uns die Erreichung des Ziels perſönlicher Vollendung gewiß, aber was von einem jenſeitigen Wirken auf andere geredet wird, geht über das Maß unſerer religiös vermittelten Erkenntnis hinaus.

Und auch wo man das vergeſſen oder für nicht durchſchlagend halten wollte, ſofern einmal für das Gebiet einer jenſeitigen Welt uns zureichende Erfahrung mangelt, ſo iſt doch der Gedanke einer jenſeitigen Predigt auch nicht geeignet, den Mangel zu ergänzen, der nach unſerer irdiſchen Erfahrung bei den ohne Hören des göttlichen Wortes Verſtorbenen bleibt. Denn dieſe Predigt müßte doch dann allen den Bedingungen unterliegen, unter denen die Heilspredigt im Diesſeits ſteht. Nun muß man ſich nur den ganzen Reichtum der abſtoßenden und gewinnenden Einflüſſe vor Augen halten, unter denen der Glaube hienieden erlangt wird, die ganze Fülle von Verſuchungen, unter denen er ſich bewähren muß, um einzuſehen, daß man das Leben im Zwiſchenzuſtand zu einer völligen Reduplikation des irdiſchen Lebens machen müßte, wollte man von einer Gewinnung des Glaubens unter analogen Bedingungen hier und dort reden. Es will doch ſcheinen, als

machte ſich auch hier die gefährliche Verkennung des Glaubens als eines einfachen Annehmens der chriſtlichen Verkündigung von Gott geltend. Es müßte wohl auch im Jenſeits ſich nicht bloß um Kundmachung des Heils auf der einen und Hören der Predigt auf der andern Seite handeln, ſondern um entſchloſſenes Ergreifen der Liebe Gottes zu unſerer Rettung.

Und da kommt dann weſentlich in Betracht, daß die Schrift in entſcheidender Weiſe das Glauben in Gegenſatz zum Schauen ſtellt (Joh. 20, 29), den Nerv des chriſtlichen Glaubens in der Überzeugung ſieht, daß der Gekreuzigte, Verworfene der Heiland iſt, in dem wir den lebendigen Gott ſelbſt finden. Für den Glauben iſt gerade das „Dennoch" aus Pſ. 73, 23, die Überzeugung von Gehofftem, nicht Geſehenem charakteriſtiſch (Hebr. 11, 1). Muß nicht alſo für den, der frei iſt von den Hüllen der ſinnlichen Welt, gerade am entſcheidenden Punkte die Glaubensgewinnung eine ganz andere Geſtalt annehmen? Es zeigt ſich, daß, ſoweit unſere an irdiſche Analogieen gebundenen menſchlichen Gedanken reichen, der zu Grunde liegenden Vorausſetzung einer völligen Gerechtigkeit Gottes auf dem bezeichneten Wege ſchwerlich Genüge gethan werden kann.

Wir können aber auch ſagen, daß dieſer zu Grunde gelegte Begriff der Gerechtigkeit Gottes nicht aus der Offenbarung in Chriſto entnommen iſt [1]). Auch hier erweiſt ſich die beſonders von Albrecht Ritſchl erhobene Forderung als richtig, daß alle Sätze der chriſtlichen Glaubenslehre am Gottesbegriff ſich orientieren und an deſſen ſtreng chriſtlicher Faſſung ſich bewähren müſſen. Es ſcheint mir kein chriſtlicher Gedanke, den wir etwa bei Falke S. 155 leſen: „So wenig Gott aber mit Gewalt auf die ſündhafte Willensrichtung einzuwirken vermag, ſo wäre es doch von ihm ein Beweis großer Ungerechtigkeit und Härte, wollte er dieſe für ſeine Erziehung auf der Erde verſtockt gewordenen Sünder gleich nach dem Tode aus dem Bereich ſeiner Gnade ausſcheiden und mit

1) Das gilt nicht ſo ſehr gegen Clemen, der hierin weſentlich vorſichtiger urteilt, als gegen andere Vertreter der Lehre von der Bekehrung nach dem Tode, beſonders Falke.

der ewigen Verdammnis beſtrafen. Das hieße endliche Sünde mit unendlicher Strafe belegen". Und ebenſo wenig aus der Offenbarung in Chriſto iſt der Satz gefloſſen, den Märker (a. a. O. S. 66) zu ſchreiben wagt: „Wenn die vielen unentſchieden Gebliebenen alle unentwickelt, unverändert, unbekehrt vor dem Richtſtuhl Chriſti ankämen, der Herr könnte dann — ich rede nach Menſchenweiſe — nicht wiſſen, was er mit den Menſchenkindern anfangen ſollte, ob er ſie nach ſeiner ſtrengen Gerechtigkeit in die ewige Verdammnis ſtoßen, oder Gnade für Recht ergehen laſſen ſollte." Wie haben gar nicht nötig, ſo „in Menſchenweiſe" von Gott zu reden, wenn uns eben nicht unſere Menſchengedanken wichtiger ſind, als die hellen Gottesgedanken, die in Chriſto offenbar werden. Wo aber finden wir hier den Gedanken einer formalen, nach menſchlichen Gerichtsmaßſtäben regulierten Gerechtigkeit Gottes? Der ſtammt vielmehr offenbar aus den natürlichen, irdiſchen Gedanken des Menſchen, der noch mit ſeinem Gott rechten will, dem das quanti ponderis sit peccatum noch nicht aufgegangen iſt. Es iſt leicht zu ſehen, zu was für gefährlichen Folgerungen die Anwendung dieſer Kategorie führen müßte. Steht die Gerechtigkeit Gottes darin, daß ſie alle Menſchen genau gleichmäßig behandelt, ſo iſt die Mannigfaltigkeit des geſchichtlichen Lebens unbegreiflich. Eine geſchichtliche Offenbarung zergeht vor der rückſichtsloſen Anwendung dieſes Grundſatzes; es iſt beachtenswert, daß der Rationalismus eben von ſeiner Anwendung ſolcher unterchriſtlicher Kategorieen aus dieſe Konſequenz ziehen mußte.

Die Erkenntnis Gottes, die ſich an dem Evangelium von Chriſto und an ihm allein orientiert, ordnet den Begriff der Gerechtigkeit Gottes unter den leitenden Gedanken der heiligen Liebe unter, die in Chriſto offenbar geworden iſt, und läßt danach darin ausgeſagt ſein, daß „der heilig liebende Gott den ſittlichen Charakter der Perſönlichkeiten und ihr Verhalten zu den Normen ſeiner heiligen Liebe ſo würdige, daß er demgemäß ihr eigenes Wohlergehen und die Mitteilungen ſeiner Liebe an ſie beſtimme" (Köſtlin in Real-Encyklopädie [3] VI, 802). Je heller und deutlicher aber ſo uns die Wahrheit der göttlichen Liebe aufgeht, wie ſie in Chriſto die Menſchen ſucht und ihnen nachgeht mit lang-

mütiger Treue, je höher und unbegreiflicher uns die Gnade wird, die gerade uns errettete aus dem Sündenverderben, um ſo beſſer ſehen wir auch die Unmöglichkeit ein, nachzurechnen, was Gott an anderen thun müßte, um „gerecht“ zu ſein. Es iſt viel chriſtlicher, mit dem *τίς ἔγνω νοῦν κυρίου;* ſich in Demut zu beſcheiden, als nach einer Art rechneriſchen Verfahrens zu ermitteln zu ſuchen, wie Gott den in ihm liegenden Forderungen der Gerechtigkeit genugthun kann und dann dieſe Löſung als Glaubenswahrheit darzuſtellen. Verrät ſich nicht eben auch hier die Unfähigkeit vieler unſerer Theologen, mit dem rechten chriſtlichen Begriff des Glaubens Ernſt zu machen, als ob der Glaube ſich andemonſtrieren ließe, und nicht vielmehr aus der Anſchauung Chriſti gewonnen werden müßte?

Achten wir aber anderſeits auf die Heiligkeit dieſer Gottesliebe in Chriſto, der gegenüber wir vollends als Unreine daſtehen, an denen nichts Gutes iſt, ſo muß uns wohl alles Rechten mit Gott vergehen, als ob er es irgend wem ſchuldig wäre, ihn auch zu erretten. Ich halte die pauliniſche Beurteilung des Heidentums, wie ſie Clemen S. 192f. andeutet, für dem Sinne Jeſu gemäßer und religiös tiefer, als die übrigens im Neuen Teſtament nur vereinzelte Beurteilung der Sünde der Heiden und Juden als Unwiſſenheitsſünde. Für das religiöſe Urteil des Chriſten bleibt ſein Zuſtand *vor* der Hinwendung zu Gott in jedem Falle ein ſündlicher, verſchuldeter, und ebenſo wird ſein Urteil lauten über die, die noch ferne ſind, ſo gewiß ihm die Liebe gebieten wird, den Sünder von ſeiner Sünde zu unterſcheiden. Handelt es ſich alſo um die Frage, wie Gottes Heiligkeit zu den Sündern ſtehe, ob von ihm Errettung auch der im Unglauben verſtorbenen Menſchen zu erwarten ſei, ſo fällt jedenfalls aller Anſpruch an Gott dahin vor der Thatſache ſündlicher Verſchuldung. Die Gnade aber läßt ſich in ihrer Ausdehnung nicht berechnen noch beeinfluſſen. Von einer ſittlich notwendigen Konſequenz, einem religiös berechtigten Schluß aus Gottes Weſen auf eine Heilsveranſtaltung an den ohne Kenntnis des Evangeliums Verſtorbenen kann alſo nicht die Rede ſein.

Und das um ſo weniger, als ſich ſchwerlich wird beſtreiten

laſſen, daß in weiterer Konſequenz auch nicht unbedenkliche Folgerungen ſittlicher Laxheit aus der bekämpften Lehre ſich ergeben. Dieſe Beſorgnis hat ſchon den Verfaſſer des ſogenannten zweiten Klemensbriefes — einer alten, in ihrer ſchlichten Paräneſe höchſt charakteriſtiſchen Homilie — die Warnung eingegeben 8, 2: *μετανοήσωμεν ἐξ ὅλης τῆς καρδίας .... μετὰ γὰρ τὸ ἐξελθεῖν ἡμᾶς ἐκ τοῦ κόσμου οὐκέτι δυνάμεθα ἐκεῖ ἐξομολογήσασθαι.* Und oft genug iſt ſolche Warnung wiederholt worden (z. B. Juſtin, dial. 47; Auguſtin, ep. 164, IV, 13). Im Gefühl ihres Gewichts ſuchen die Verteidiger auf zwiefache Weiſe ihr zu begegnen. Zunächſt wird die Grenze derer, denen dieſe Hadespredigt zukommen ſoll, möglichſt eng gezogen: es ſollen nur die ſein, die hier noch nichts vom Evangelium gehört haben. Aber Clemen S. 227 wendet ſich ſelbſt dagegen mit vollem Recht ein, daß dieſe Grenze ganz unmöglich zu ziehen ſei. Muß doch auch Dorner II, 952 f. (vgl. Geß, „Chriſti Perſon und Werk", S. 146 ff.; König a. a. O. S. 241) den Vorbehalt machen, daß es „auch innerhalb der Kirche Perioden und Kreiſe giebt, wo das Evangelium nicht wirklich als das, was es iſt, an die Menſchen herantritt". Mit Recht erinnert Märker (a. a. O. S. 48) an „die Rieſenparochieen mancher Großſtadt, in denen ein modernes Heidentum heranwächſt", und ſehr draſtiſch wirkt das von Clemen S. 227 zitierte Beiſpiel Palmers (Andower Review 1890, XIII, 193) von dem street Arab, der ein oder zweimal in einer Miſſionsſonntagsſchule den Namen Chriſti gehört hat, ohne dem weiter Folge zu geben. Ja wie unendlich oft erſtickt die Atmoſphäre, in der ein Kind lebt, alle Anregung, die ein Religionsunterricht etwa oder kirchliche Predigt gab! Je klarer wir den Einfluß der Umgebung auf die Glaubensgewinnung beurteilen — und er iſt immens —, um ſo ernſter werden wir uns bedenken müſſen, eine Grenze zu ziehen zwiſchen denen, die das Evangelium genügend gehört haben, und denen, die einer Hadespredigt bedürften. Es bedeutet doch einen gefährlichen Kanon, wenn Märker S. 49 alle die hinzunehmen will, welche „innerhalb der Chriſtenheit unentſchieden ſterben", ſofern in dieſer Unentſchiedenheit keine Schuld liegt. Von welcher Unentſchiedenheit wird man das ſagen dürfen?

Am Ende wird man ſchwer der bedenklichen Folgerung ausweichen, wenn man einmal auf dieſen Weg tritt, die Falke S. 124 zieht: „in dem Zwiſchenort iſt für jeden Sünder noch eine Bekehrung möglich“, ſo daß nur dem dieſe Zeit nichts mehr helfen könnte (S. 106), der ſich in der Sünde wider den heiligen Geiſt verſtockt hat.

So muß denn der Ausweg vor jener ethiſchen Konſequenz auf andere Weiſe geſucht werden. Die im Hades erfolgende Umkehr iſt, ſo ſchreibt Falke S. 108, um ſo viel quälender, je tiefer der Sündendienſt geworden iſt. Und auch Clemen S. 228 redet von Sündenſtrafen, die (im Jenſeits?) erſt zu erdulden wären. Das iſt aber eine Aufnahme der römiſchen Fegefeuerlehre, der wir keinen Beifall zollen können. Man iſt heute wohl nur allzu geneigt an dieſer „mera diaboli larva“, gegen die die Schmalkaldiſchen Artikel kämpfen, das Gute und Richtige von dem Falſchen zu ſondern. Das hat ſein Recht, ſofern man als Kern dieſer Lehre herausſchält die Gewißheit einer Fortentwickelung und Ausreifung bis zur Vollendung. Aber, wie Clemen S. 203 ſelbſt ſehr richtig betont, der Zwiſchenzuſtand kann für uns evangeliſche Chriſten gewiß nicht, wie es römiſche Kirchenlehre iſt, ein „Strafort für die Sünden“ ſein. Es iſt wohl die gröbſte Verirrung in dem Büchlein von Falke S. 105, daß er aus Matth. 5, 26 den Satz folgert: „Jede Schuld muß erſt abgeſühnt werden, dann kann die Befreiung erfolgen“. Gegenüber ſolchen grundſtürzenden Irrtümern iſt es notwendig, die Wahrheit von der Rechtfertigung aus Gnaden allein ſtark zu betonen. Sie wird überall da ſchwankend, wo man in der Weiſe der Verteidiger der Bekehrung nach dem Tode von einer ſchmerzhaften Abbüßung der Sünden im Jenſeits redet. Es widerſpricht dieſer Wahrheit nicht die Annahme einer geradlinigen Weiterentwickelung bis zur völligen individuellen Vollendung im Jenſeits; aber ſie wird da verleugnet, wo man für die Bekehrung im Jenſeits andere Bedingungen (Bußſchmerzen), als die einfache gläubige Erfaſſung der Heilspredigt aufſtellt [1]).

1) Dieſen Unterſchied ſcheint Clemen S. 228 nicht zu beachten, wenn er

Sofern man alſo auf der Baſis der evangeliſchen Grundwahrheit von der Seligkeit durch den Glauben allein ſteht, kann man eine Bekehrung nach dem Tode predigen nur um den Preis des Zugeſtändniſſes, das wieder am unbedenklichſten Falke S. 100 zu machen bereit iſt: „Weil der Hades die Schule für das Himmelreich iſt, iſt der Aufenthalt und die Entwickelung darin ſo ungeheuer wichtig, viel wichtiger noch als das irdiſche Leben, das im Verhältnis zum Zwiſchenzuſtand nur eine kurze Spanne Zeit bedeutet."

Wie direkt ſolch ein Satz der Schriftwahrheit widerſpricht, iſt oben gezeigt worden. Hier aber muß betont werden: was für gefährliche Konſequenzen müßten ſich ergeben, wo ſolches gepredigt würde. Freilich — Beifall könnten wir finden! Wie angenehm klänge dieſe Botſchaft dem Durchſchnittschriſten, der ſo ungern ſich entſcheiden mag, daß es noch lange Zeit iſt, ſich zu Gott hinzuwenden! Dann mag man ja ruhig hienieden das Leben genießen —, wenn dann im Tode Luſt und Freude dieſer Welt ein Ende hat, wenn mit den Hüllen der Sinnlichkeit ſo viel Lockung und Verführung dieſer Welt hinwegfällt —, dann iſt's ja noch Zeit, ſich mit dieſen unbequemen Dingen zu befaſſen. So viel hält man ja noch auf Religion, daß es nicht ganz ſchlimm werden kann. Wie furchtbar iſt die Verantwortung deſſen, der ſolche Lehre zu führen wagt! Jedenfalls hat derſelbe kein Recht, wie es Falke S. 57 thut, die Lehre von der Apokataſtaſis zu ſchelten, weil ſie den ſittlichen Ernſt gefährde. Denn dieſe iſt weſentlich Eigentum der Spekulation, überall da ſich einſtellend, wo der Spekulation ein beſtimmender Einfluß auf das theologiſche Denken geſtattet wird. Es iſt aber gewiß, daß doch wohl kaum ein Sünder ſich mit der Ausſicht tröſten wird, daß die Frucht einer, wenn auch nicht ewigen, aber nach allen menſchlichen Vorſtellungen

---

zur Abwehr des oben beſprochenen Einwands ſich darauf beruft, daß ohne den Glauben an eine ſittliche Weiterentwickelung im Jenſeits der Antrieb zum Kampf gegen die Sünde fehle. Zwiſchen Bekehrung, Umkehr und Entwickelung beſteht doch ein entſcheidender Unterſchied, abgeſehen davon, daß der Antrieb zum Kampf wider die Sünde in dem recht verſtandenen Glauben ganz ohne weiteres liegt.

unendlich langen Höllenpein ſeine Begnadigung und Beſeligung ſein werde, während die Lehre von der Bekehrung nach dem Tode recht eigentlich auf den praktiſchen Gebrauch zugeſchnitten iſt.

Haben wir nun dennoch von vornherein die berechtigten Intereſſen zugeſtanden, die dieſer Lehrbildung zu Grunde liegen, vor allem dies, daß unſere Anſchauung von der Liebe Gottes in Chriſto Jeſu den Gedanken einer ewigen Verdammnis der Heiden auszuſchließen ſcheint, ſo werden wir uns doch auch nicht mit der einfachen Ablehnung jener aufgeſtellten Theorie begnügen. Es wird ſich für uns fragen, ob von ſicherer Grundlage aus über die geſtellte Frage ſich etwas wird ſagen laſſen.

Eine ſichere Grundlage iſt es aber nicht, was unſere herkömmliche Eschatologie als Ausgangspunkt gerne benutzt und auch manche Beſprechung des uns beſchäftigenden Problems (z. B. auch Dahle, Das Leben nach dem Tode, überſetzt von Gleiß, 1895) zur Grundlage nimmt — eine Erörterung der verſchiedenen Anſchauungen vom Tode und dem Leben nach dem Tode, um daran dann, ſei es gegenſätzlich, ſei es ergänzend, die verſchiedenen Schriftausſagen anzufügen und aus dem Ganzen vermittels logiſcher Schlüſſe und Vermutungen eine ſcheinbar einheitliche Anſchauung vom Zuſtand nach dem Tode herzuſtellen. Es ſcheint mir, wie oben ſchon angedeutet, ein methodiſcher Mangel in Clemens Arbeit, daß er die Grenzen unſerer religiöſen Erkenntnis, die doch beſonders auf eschatologiſchem Gebiet wichtig ſind, zu wenig bedacht hat [1]). Für den wenigſtens, der ſich des Weſens chriſtlichen Glaubens bewußt iſt, der es weiß, daß Glauben nicht ein geringerer Grad von Wiſſen, ſondern im Gegenteil eine felſenfeſte Überzeugung ſein ſoll, auf die wir leben und ſterben können, muß es einen peinlichen Eindruck machen, bei den eschatologiſchen Fragen durch allerlei Wendungen wie „ſollte nicht?“, „iſt es nicht wahrſcheinlich?“, „läßt es ſich nicht ſo denken?“, ſich hindurchgeführt zu ſehen, bis ein Syſtem fertig iſt, das nun als das richtige Anſpruch darauf hat, „geglaubt“ zu werden. Gerade als ob uns

1) Vgl. z. B. wie er S. 222 über die doch wohl begründete Zurückhaltung Kaftans bezüglich unſerer Frage hinweggeht.

irgend eine Schlußkette, und ſei ſie die logiſchſte, irgend eine Kombination, und ſei ſie noch ſo geſchickt und geiſtreich, zum Glauben im rechten Sinne helfen könnte! Als ob nicht der Glaube, die feſte ὑπόστασις ἐλπιζομένων, allein aus dem Aufblick zu Jeſus Chriſtus entſtünde! Machen wir dagegen mit dieſer Einſicht, die unter chriſtlichen Theologen nicht mehr diskutiert werden ſollte, Ernſt auch in der dogmatiſchen Arbeit, ſo wird zwar unendlich viel von den weitläufigen Unterſuchungen und den glänzenden Vermutungen unſerer Eschatologen hinwegfallen; wir haben aber den entſcheidenden Gewinn, feſten Boden unter den Füßen zu haben, wirklich Gewiſſes ſagen zu können. Das aber wird wohl der einzige Weg ſein, wie es gelingen kann, das wichtige Kapitel von der chriſtlichen Hoffnung unter uns wieder zu Ehren zu bringen, nachdem es bisher als ein Tummelplatz mehr oder weniger gelehrter Einfälle, als ein Gebiet, von dem „man nichts Gewiſſes ſagen könne", von vielen gepflegt, von noch viel mehreren aber ängſtlich gemieden wurde.

Denn auch die bloße Berufung auf das Zeugnis der Schrift kann hier nicht weiter helfen. Es erweiſt ſich ja an der verwirrenden Fülle einander in entſcheidenden Punkten widerſprechender Anſichten auf dieſem Gebiet, die ſich alle auf die Schrift berufen daß es unmöglich iſt, ein einheitliches Syſtem eschatologiſcher Ausſagen aus den Schriften Alten und Neuen Teſtaments herauszukonſtruieren. Es iſt eine Fiktion, daß es nur an der noch ungenügenden Fertigkeit der Exegeſe oder an mangelhafter dialektiſcher Ausbildung liege, wenn bisher das einheitliche eschatologiſche Geſamtbild noch nicht gefunden oder doch nicht anerkannt ſei. Und für eine richtige Stellung zur heiligen Schrift würde auch die Gewinnung eines ſolchen nichts austragen. Kähler hat Recht, wenn er immer wieder (zuletzt noch Realencyklopädie [3], VIII, 206 unter Höllenſtrafen) betont, daß wir Dogmatik und neuteſtamentliche Theologie unterſcheiden müſſen. Auf keinem Gebiet ſo ſicher, wie auf dem der Eschatologie, erweiſen ſich die Schriftſteller auch des Neuen Teſtamentes gebunden an Zeitvorſtellungen und individuelle Strebungen. Das gehört ja recht eigentlich zur Lebendigkeit und Energie ſolcher Vorſtellungen, macht ſie aber zugleich

zum dogmatiſchen Kanon untauglich. Es gilt aus ihnen zu erkennen, was daran aus der Offenbarung Gottes in Chriſto gefloſſen iſt, und wieder wird uns das nur gelingen von dem entſchloſſenen Glaubensblick auf Perſon und Werk des Heilands.

Unſer Ausgangspunkt muß ſomit der „Grundſatz" Kählers ſein, „daß jedes eschatologiſche Dogma unmittelbar oder mittelbar eine Ausſage von dem geſchichtlichen lebendigen Chriſtus ſein muß" („Wiſſenſchaft der chriſtl. Lehre" [2], S. 419) oder wie, in beachtenswerter Übereinſtimmung (wenn auch mit etwas anderer Nuancierung) Reiſchle es formuliert („Leitſätze für eine Vorleſung über die chriſtliche Glaubenslehre" S. 131), die Frage: was wird uns im Glauben an den geſchichtlichen, in der Schrift uns bezeugten Jeſus Chriſtus als Gegenſtand unſerer Hoffnung gewiß? Von dieſer Vorausſetzung aus wird ſich in wenige Sätze faſſen laſſen, was zur Beantwortung der Frage unſeres Themas zu ſagen iſt.

a. In Jeſu Chriſto wird uns eine Liebe Gottes offenbar, die, ſchlechthin univerſal, alle Menſchen ſucht, um ſie durch ſich ſelig zu machen, darum auch den Anſpruch erhebt, der einzige Weg zur Seligkeit zu ſein. Unter dem Kreuz des Herrn, wie es uns die Schrift vor Augen hält und deutet, kann keiner ſtehen, der nicht dieſe univerſale Liebe bei aufgewecktem Gewiſſen auf ſich gerichtet fühlen könnte. Der univerſale Liebeswille des Vaters Jeſu Chriſti iſt nicht eine Wahrheit, die Chriſtus zu predigen gehabt hätte, ſondern eine Thatſache, die jeder in der Gemeinſchaft mit Chriſto erleben kann und muß.

b. Gleichwohl iſt dieſe Liebe Gottes in Jeſu von Anfang an, wie geſchichtlich vorbereitet, ſo auch dauernd geſchichtlich vermittelt, ihre rettende Wirkung darum auch für unſer irdiſches Auge ſo im einzelnen, wie im ganzen und großen geſchichtlich begrenzt. Chriſtus ſelbſt weiß ſich nur geſandt zu den verlorenen Schafen vom Hauſe Israel, und er hat ſein Wirken auf einen verhältnismäßig abgegrenzten Teil des Volks abſichtlich beſchränkt. Das Wirken ſeiner Jünger richtet ſich zwar bald auf *πάντα τὰ ἔθνη*, hat aber noch heute gegenüber den Millionen nur kleine Häuflein erreicht und dauernd gewonnen. Daraus ergiebt ſich dann eine

unendliche Mannigfaltigkeit von Abſtufungen der Intenſivität der Einwirkung der rettenden Liebe Chriſti auf die einzelnen.

c. Beſteht alſo zwiſchen der Univerſalität des Heilswillens in Chriſto und ſeiner geſchichtlichen Auswirkung eine Spannung, ſo werden wir uns ihr zunächſt in der Erkenntnis des *ἐκ μέρους προφητεύομεν* 1 Kor. 13, 9 zu unterwerfen haben. Zu einem Teil erklärt ſie ſich freilich auch für unſer Auge als direkte Wirkung der die Macht der Liebe Chriſti hemmenden Sünde; nämlich bei denjenigen Völkern und Individuen, die unter dem Einfluß ſeines Wortes ſtehen, aber dasſelbe doch nicht zur völligen Auswirkung kommen laſſen. Zu einem anderen Teil aber läßt uns dieſe Erklärung im Stich und wir ſind darauf angewieſen, in dieſer geſchichtlichen Begrenzung eine Fügung Gottes zu ſehen in gleicher Weiſe, wie bei den einzelnen der Tod als der für unſer Auge endgültige, von Gott gewirkte Abſchluß der Teilnahme am geſchichtlichen Leben der Menſchheit und alſo auch an den Einwirkungen der geſchichtlichen Offenbarung der Schrift gemäß zu beurteilen iſt.

d. Nun iſt freilich in der Gewißheit von dem übergeſchichtlichen Leben des Auferſtandenen und Erhöhten allen den Seinen ein den Tod überdauerndes individuelles Leben und damit eine Fortdauer der auf Erden begonnenen religiös-ſittlichen Entwickelung bis zur vollendeten Gottesgemeinſchaft verbürgt. Aber bei dem Mangel einer neuen Einwirkung von außen kann dieſelbe nur in der einmal eingeſchlagenen Grundrichtung des irdiſchen Lebens liegen, wobei freilich der Eindruck des im Tode erfolgenden Abbruchs desſelben mit in Anſchlag zu bringen iſt. Es bleibt für die Chriſten wie Ungläubige bei dem *ἀπόκειται τοῖς ἀνθρώποις ἅπαξ ἀποθανεῖν, μετὰ δὲ τοῦτο κρίσις*, und dieſe *κρίσις* bindet die Schrift an die Paruſie Chriſti. Von einer anderen Heilsveranſtaltung im Jenſeits iſt uns nichts offenbart. Der geſchichtliche Chriſtus weiß nichts von einem Rechtsanſpruch ſolcher, die in ihrem irdiſchen Leben an der Offenbarung nicht teil bekommen haben, an das Erlöſungsheil, das doch nur die Gnade mitteilt: *πάντες γὰρ ἥμαρτον*. Solch ein Rechtsanſpruch ſcheint ſich vernünftig begründen zu laſſen, widerſpricht aber der echt chriſtlichen

demütigen Beugung unter den unerforſchlichen Ratſchluß Gottes, der dankbaren Freude an der Gnade, die eben uns errettet hat aus der Obrigkeit der Finſternis, dem daraus fließenden Trieb der Liebe zur Arbeit an denen, die des Heils verluſtig zu gehen drohen.

e. Und doch — gerade nachdem wir das relative Recht der altorthodoxen Lehre auf lutheriſcher wie reformierter Seite anerkannt haben, die die Menſchheitsgeſchichte mit der Verdammnis über alle abſchließen läßt, die — ob auch ohne ihre Schuld — nicht zum Glauben kommen konnten — ihr Recht gegenüber dem Raiſonnement des natürlichen Menſchenverſtandes, nun kann das Urteil des Glaubens zu ſeiner Geltung kommen, des Glaubens an das Erbarmen der Liebe Gottes in Chriſto. Der Glaube an die Barmherzigkeit, die wir am eigenen Herzen unverdient erfahren haben, kann und wird es ſeinem Gott zutrauen, daß er Mittel und Wege hat, um auch denen, die ohne ihr Verſchulden in den Bereich der geſchichtlichen Wirkſamkeit des Evangeliums nicht oder nicht hinreichend gekommen ſind, die einladende Stimme nicht mit vollem Bewußtſein abgelehnt haben, einen Erſatz des Ausgefallenen zu bieten.

Das iſt nicht eine logiſch zu begründende (darum allen Menſchen zugängliche) Anſicht, ſondern eine Gewißheit des Glaubens an den lebendigen Heiland, darum nicht ein Ruhekiſſen für trägen Unglauben, ſondern ein Troſt für bekümmerte Gewiſſen.

f. Welcher Art aber dieſe Mittel und Wege ſind, iſt uns verborgen. Wenn nach altchriſtlicher Anſchauung — wie gezeigt wurde — den altteſtamentlichen Frommen durch den descensus Christi ad inferos Erfüllung ihrer auf Erden unvollendet gebliebenen Glaubenshoffnung gebracht wurde, ſo ließe ſich am erſten an die in der Paruſie erfolgende andere und definitive Selbſtdarſtellung des Erlöſers vor Lebendigen und Toten denken, als das Mittel, durch welches den bis dahin in ihrer ſittlichen Grundrichtung definitiv Entwickelten das Heil in entſcheidender Weiſe dargeboten werden könnte [1]. Das würde dem bibliſchen Gedanken

1) Kähler, Wiſſenſchaft d. chriſtl. Lehre ^{2}, S. 430 und Realencyklopädie ^{3}, VI, 571 f. unter Gericht.

der *κρίσις*, die das in der Welt ſcheinende Licht durch ſich ſelbſt hervorbringt, am meiſten entſprechen und hätte die in Matth. 25, 31—46 zum Ausdruck kommende Anſchauung von Chriſti Gericht für ſich, ſofern hier, wenigſtens in der gegenwärtigen Geſtalt der Perikope, die *πάντα τὰ ἔθνη* von den *ἀδελφοί* Jeſu unterſchieden werden, alſo von einem Gericht über die Heiden die Rede iſt, die den Herrn nicht kennen gelernt haben und doch nach der verborgenen Herzensſtellung den Seinen gegenüber beurteilt werden. Allein ſo ſehr ſich dieſe Anſicht empfiehlt dadurch, daß ſie nicht von allerlei vernünftigen Erwägungen ihren Ausgang nimmt, ſondern von der Beobachtung der Grundzüge göttlicher Offenbarung, — als wirkliche Löſung der uns bewegenden Frage können wir ſie doch nicht anſehen. Clemen S. 224 f. macht mit gutem Grunde ihr gegenüber geltend, daß der Gedanke der Bekehrung als einer Umkehr dadurch alteriert wird, ſofern es ſich im Jenſeits nach Kählers Worten nur um eine Herausſtellung des erworbenen Zuſtandes vor dem eigenen Bewußtſein und Feſtigung der angeeigneten Richtung handelt, die in der Paruſie ihren offenbarenden Abſchluß fände. Wir müßten alſo annehmen, daß auch außerhalb der Wirkungsſphäre des Wortes Chriſti eine geradlinige Entwickelung zur Ergreifung des Heils führe — eine Annahme, der gerade Kähler nach ſeinen Prämiſſen widerſprechen müßte. Und vollends als wirkſamer Erſatz der ausgefallenen Teilnahme an der geſchichtlichen Offenbarung kann dieſe einmalige Darſtellung Chriſti nicht angeſehen werden. Denn auch die Analogie einer Erſcheinung Chriſti vor den altteſtamentlichen Frommen trifft doch inſofern nicht zu, als dieſe ja ſchon auf Erden unter der Zucht einer vorbereitenden Offenbarung Gottes ſtanden. Von einer Löſung der ſchwebenden Frage müſſen wir alſo abſehen.

Dieſer Verzicht auf eine nähere Beſchreibung der Mittel und Wege, wie Gott hier ſeiner im Glauben uns gewiß gewordenen Liebe genugthut, bedeutet ja aber nicht ein „Sichberuhigen“ des trägen Verſtandes (ſo ſtellt es Clemen S. 222 dar), ſondern iſt recht eigentlich in der Art chriſtlichen Glaubens begründet. Es iſt ein Irrwahn zu meinen, daß auf dieſem Gebiet ein Mehr an Ausſagen auch ein Mehr an Glauben bedeute, während es

vielmehr an der wahrhaft gläubigen Beugung unter den Gott, deſſen Tiefen wir nicht ausforſchen, mangelt. Die Zurückhaltung unſerer modernen Theologie an dieſem Punkt iſt aus dem Glauben in ſeinem richtigen Verſtändnis gefloſſen. Leiten uns nämlich nicht die Intereſſen einer chriſtlich ſein ſollenden, im letzten Ende aber unterchriſtlichen Spekulation, ſondern das viel höhere Intereſſe ſicherer chriſtlicher Heilserkenntnis und rechter Heilsverkündigung, ſo wird es uns nicht mehr ein Entſagen, ſondern eine Freude ſein, wenn wir unſerer Erkenntnis eine Grenze gezogen ſehen in der Gewißheit eines Gottes, der größer iſt als unſer Herz.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Zum Sprachbeweis der altteſtamentlichen Kritik.

Von

Prof. D. **Ed. König** in Bonn.

Der Sprachbeweis ſpielt bekanntlich zunächſt in der Textkritik des Alten Teſtamentes eine Rolle. Da weiſt er die Bahn, um überlieferte Formen auszumerzen, die der Analogie der hebräiſchen Sprachbildung völlig widerſprechen. Man kennt dieſe Formen z. B. von משתחויתם Heſ. 8, 16 her, oder, um auch ein Beiſpiel aus der Syntax zu erwähnen, ſo erinnere ich an 1 Sam. 6, 19. Dort iſt die Zahl derer, die in Bethſemes wegen Anblickens der Lade Jahwes zu Grunde gegangen ſind, mit den Worten „ſiebzig Mann, fünfzig Tauſend Mann" angegeben. Dieſe Ausdrucksweiſe widerſpricht aber durchaus der ſyntaktiſchen Analogie des Hebräiſchen. Denn ich habe in meinem hebräiſchen Lehrgebäude alle zuſammengeſetzten Zahlen des hebräiſchen Alten Teſtamentes verglichen und habe dabei gefunden, daß die in 1 Sam. 6, 19 geleſene Art und Konſtruktion des Zahlwortes von allen anderen Ausdrucksweiſen abweichen würde. Denn ſie würde die einzige Zahl über Zehntauſend ſein, wo der kleinere Poſten vor den Tauſenden ſtünde, was übrigens auch nicht möglich geweſen wäre,

weil ſonſt z. B. 5 + 70 Tauſend nicht bloß 75000, ſondern auch 70005 hätte ausdrücken können. Ferner würde jene Ausdrucksweiſe in 1 Sam. 6, 19 überhaupt die einzige Zahl ſein, wo der kleinere vorangehende Poſten nicht durch „und“ angeknüpft wäre. Folglich iſt die eine von jenen beiden Summen erſt ſpäter hinzugefügt, und das wird nach aller Wahrſcheinlichkeit die größere Zahl „50000 Mann“ ſein, da die ſpätere Tradition vielfach — nicht immer (beides iſt aus der Chronika in meiner Einleitung, S. 275, belegt) — größere Zahlen nennt, wie es ſich aus bewundernder Betrachtung der Vorzeit erklärt. In der Textkritik tritt alſo der Sprachbeweis auf, indem er die grammatiſche Analogie zur Geltung bringt.

Aber viel wichtiger iſt der Sprachbeweis in der Litterarkritik. Da fragt er, ob ein betreffender Abſchnitt des Alten Teſtamentes nach ſeinem ſprachlichen Kolorit anderen Partieen kongenial ſei, und welche ſprachgeſchichtliche Stellung dem betreffenden Abſchnitt nach ſeiner formellen Eigenart zukommt. Wie dieſer litterarkritiſche Sprachbeweis ſich allmählich immer mehr geltend gemacht hat, iſt im erſten Teile meiner Habilitationsſchrift: „De criticae sacrae argumento e linguae legibus repetito“ dargeſtellt worden. Dort habe ich die „historia“ dieſes Beweisverfahrens von Spinoza an begonnen, weil er zwar betreffs ſeiner ſachlichen Beweiſe ſich auf Ibn Ezra berufen, aber bei ſeinen Bemerkungen über Auffälligkeiten des ſprachlichen Ausdruckes keinen Vorgänger genannt hat (Tractatus theologico-politicus 1677, in der Ausgabe von 1770, p. 114. 117. 121sq. 124). Dieſer Geſchichte des litterarkritiſchen Sprachbeweiſes möchte ich nun ein Blatt voranſchicken.

Ein Stadium der unbewußten Exiſtenz hat der litterarkritiſche Sprachbeweis ja im Grunde ſchon in jenen Beobachtungen beſeſſen, die über den Wechſel von „deus“ und „dominus“ teils von Tertullian (Adversus Hermogenem, cap. 3) und teils von Auguſtin (De Genesi ad litteram 8, 11) gemacht wurden. In demſelben Stadium befindet ſich der litterarkritiſche Sprachbeweis auch noch, wenn im Talmud ausgeführt iſt, daß Jeſaja und Heſekiel in ihren Viſionen ebendasſelbe geſehen hätten, daß dieſes

aber von Jeſaja wie von einem Reſidenzler und von Heſekiel wie von einem Dörfler beſchrieben worden ſei (den Wortlaut der Talmudſtelle und die ſtilgeſchichtliche Eingliederung dieſer Bemerkung giebt meine „Stiliſtik ꝛc.“, S. 173 ff.). Auch auf dieſe Beobachtung mag es ſich zuletzt mit beziehen, wenn es anderwärts im Talmud heißt: „Zwei Propheten weisſagen nicht in einem und demſelben Stil“ (בסיגנול אחד; Sanhedrin 89[a]). Zunächſt aber iſt dieſes Urteil auf die Beobachtung gegründet, daß in Obadja 3[a] זדון רג׳, aber in der Parallelſtelle Jer. 49, 16[a] תפלצתך רג׳ geleſen werde. Auf derſelben Stufe der Entwickelung des litterarkritiſchen Sprachbeweiſes ſtehen auch alle Beobachtungen, die über Differenzen von Paralleltexten des Alten Teſtamentes im Traktat Sopherîm, cap. 8, in der Massora Magna zu Ex. 20, 17. Lev. 11, 15. Num. 28 f. Jeſ. 36, 3. 1 Chr. 16, 8 und in Okhla weokhla, Nr. 274. 289. 293 gemacht ſind. Das Bewußtſein von der kritiſchen Bedeutung der ſprachlichen Eigenheiten eines betreffenden Abſchnittes ſchlummerte wohl auch noch, wenn die vielen Fälle der Epizeuxis von Jeſ. 40 ff. (geſammelt in meiner „Stiliſtik ꝛc.“, S. 156) als Beſonderheit dieſer Partieen hervorgehoben ſind (Wajjiqra rabba, cap. 10, § 2). Ein Erwachen des Gedankens, daß die ſprachliche Zuſammenſtimmung oder Verſchiedenheit altteſtamentlicher Partieen für die Litterarkritik des Alten Teſtamentes von Bedeutung ſei, habe ich aber bei Carlſtadt gefunden. Denn er ſagte: „Es iſt ſicher, daß Moſe das von Gott empfangene Geſetz dem Volke gegeben hat, aber wem der Wortlaut der fünf Bücher und der Faden der Darſtellung angehört, darüber kann gezweifelt werden“ (De canonicis scripturis 1520, § 81) und: „Es kann verteidigt werden, daß Moſe nicht der Verfaſſer der fünf Bücher geweſen ſei, weil wir nach dem Begräbnis des Moſe ebendenſelben Faden der Darſtellung finden“ (§ 85).

Im zweiten und dritten Teile der angeführten Diſſertation „De criticae sacrae etc.“ iſt über die Möglichkeit, die einzelnen Argumente und die Tragweite des litterarkritiſchen Sprachbeweiſes gehandelt, und die Quinteſſenz dieſer Ausführungen iſt in verbeſſerter Formulierung in meiner „Einleitung ins Alte Teſtament“,

S. 147—151 gegeben worden. Die kritiſche Norm, die ſich aus der grammatiſch-lexikaliſchen Eigenart und der ſprachgeſchichtlichen Stellung eines altteſtamentlichen Abſchnittes ergiebt, wird auch im allgemeinen bei den Forſchern als ein gültiges Hilfsmittel der litterariſchen Kritik anerkannt. Trotzdem werden von Zeit zu Zeit Äußerungen laut, welche die Möglichkeit und die Bedeutung dieſes ſprachgeſchichtlichen Maßſtabes der Kritik zu beeinträchtigen geeignet ſind. Da dies nun auch wieder in der neueſten Zeit geſchehen iſt, ſo halte ich es für meine Pflicht, dieſe Äußerungen einer Nachprüfung zu unterziehen.

Oder iſt etwa wirklich die ganze Baſis dieſes Sprachbeweiſes eine unzuverläſſige? Wie eine Bejahung dieſer Frage klingt es, wenn Baudiſſin in ſeiner „Einleitung in die Bücher des Alten Teſtamentes“ (1901, § 4) von „der Gleichmäßigkeit in der Flexion der Wörter und der Konſtruktion der Sätze“ ſpricht, „die durch das ganze Alte Teſtament zu beobachten iſt“. Aber dieſe Bemerkungen ſind keine ganz vollſtändigen Reflexe des Thatbeſtandes. Die Sprache der einzelnen Partieen des Alten Teſtamentes iſt nicht ganz ſo gleichmäßig, wie es nach den zitierten Sätzen klingt, und es giebt beſtimmte Anzeichen davon, daß die von Baudiſſin weiterhin geltend gemachte Anpaſſung der älteren Texte an die ſpätere Phaſe der hebräiſchen Sprachentwickelung mindeſtens keine durchgreifende geweſen iſt.

Aus den Beweismaterialien, die uns zeigen, daß der ſprachliche Ausdruck in der althebräiſchen Litteratur doch mannigfaltiger iſt, als man gemeinhin denkt, will ich jetzt nur folgende Proben herausgreifen. Wir finden gerade in den Gideongeſchichten und ſonſt nicht in den Proſapartieen des Richterbuches dreimal das kürzere Relativum sche (Richt. 6, 17; 7, 12; 8, 28), das mehr dem aramäiſchen, alſo nördlicheren Relativum de entſpricht, und Gideon gehörte zu Weſtmanaſſe, reſidierte zu Ophra im mittleren Paläſtina, wo auch die mit Manaſſe verwandten Ephraimiten wohnten, die jene bekannte dialektiſche Ausſprache des sch (vgl. schibbóleth „Fluß“) als eines s beſaßen, denn ſie ſprachen sibboleth (Richt. 12, 6). Nun kommen weiter in den Erzählungen über die Propheten Elia und Eliſa, die doch im nördlichen König-

reich Israel wirkten, folgende ſprachliche Eigenheiten vor: die kürzeren Namensformen Elijja und Achazja (2 Kön. 1, 2—4. 8. 12); ferner אתי, alſo die ältere und noch mehr aramäiſche (ſyriſche) Form attî „du" (fem.) 2 Kön. 4, 16. 23; 8, 1; ſodann die damit korreſpondierenden, alſo in organiſchem Zuſammenhang ſtehenden und nicht zufällig auftretenden Pronominalformen לכי lekhî „dir" (fem.) 4, 2 und כי khî „dein" (fem.) 4, 3. 7. Ebenſo begegnet uns hier wieder das kürzere Relativum sche 6, 11. Es ſind alſo alles Spuren eines mehr mittel- oder nordhebräiſchen Dialektes. — Ferner habe ich z. B. auch dies beobachtet, daß keiner von den zahlreichen Fällen, wo die alten Kaſusendungen ô und î im Alten Teſtament noch auftreten, in den nachexiliſchen Prophetenbüchern Haggai, Sach. 1—8 und Maleachi vorkommt. — Sodann iſt von mir z. B. auch dies gefunden worden, daß die alte Imperfektendung ûn nicht mehr in den Partieen des Pentateuch auftritt, aus denen die Pentateuchſchicht beſteht, welche der Prieſterkodex genannt zu werden pflegt (alle Stellen ſind in meinem „Hebräiſchen Lehrgebäude", Bd. II, S. 423 verzeichnet, und über den ſprachgeſchichtlichen Charakter dieſer Pentateuchſchicht überhaupt vergleiche man meine „Einleitung ins Alte Teſtament", S. 224). — Endlich paralleliſiere man doch nur z. B. die Königsbücher und die Chronika, und man wird in lautgeſchichtlicher, ſyntaktiſcher und lexikaliſcher Hinſicht doch ziemlich viele Differenzen finden. Ich gebe jetzt aber keine Belege weiter, weil ſofort beim nächſten Punkte der Erörterung einige Beiſpiele vorgeführt werden müſſen.

Denn gerade die ſchon angeführten Differenzen beweiſen, daß auch der Satz von der Anpaſſung der älteren Texte an die ſpätere Sprache gar nicht ſo einfach und ſicher ausgeſprochen werden kann, wie es gewöhnlich geſchieht.

Oder hat man denn jene ſprachlichen Eigenheiten der Gibeon- oder Elia- und Eliſageſchichten dem ſpäteren Sprachzuſtande angepaßt? Nein, und ſo können noch ſehr viele Belege dafür gegeben werden, daß man nicht in der bis jetzt mehrfach angewendeten allgemeinen Weiſe von einer ſpäteren Umformung älterer Texte ſprechen darf. Ich weiſe nur noch z. B. auf die fünf Formen

Chizqijja in 2 Kön. 18, 14—16 hin, die von 29 längeren Formen Chizqijjahu in 18, 13. 17 ff. bis Kap. 20 umgeben ſind. Die kürzere Form iſt weder rückwärts nach V. 13, noch vorwärts nach V. 17 ff. getragen worden. Nein, die fünf kürzeren Formen ſtehen, wie geſagt, in 14—16 beiſammen, und in dieſen drei Verſen ſteht überhaupt nur die kürzere Form. Nun beſitzt ja der geſchichtliche Abſchnitt 2 Kön. 18, 13 bis Kap. 20 eine Parallele in Jeſ. 36—39. Aber jene drei Verſe 18, 14—16, worin die fünf kürzeren Namensformen Chizqijja geleſen werden, fehlen in der Paralleldarſtellung Jeſ. 36—39. Auch dadurch ſind jene drei Verſe mit der kürzeren Form Chizqijja als ein beſonderer Abſchnitt charakteriſiert. Dieſer hat auch danach eine Sonderexiſtenz beſeſſen und ein beſonderes Schickſal erlebt. Dieſe drei Verſe gehören zu einem anderen Quellenbericht über die Ereigniſſe des Jahres 701, wie ſich auch aus ihrem Inhalt ergiebt. Sie ſind aber auch textgeſchichtlich von großer Bedeutung. Denn ſie liefern den Beweis, daß formelle Beſonderheiten mancher Partieen des Alten Teſtamentes bei der Textüberlieferung bewahrt und nicht ſo nivelliert worden ſind, wie es nach manchen modernen Darſtellungen erſcheint. Dagegen erheben auch ſehr viele andere Thatſachen ihre Stimme. Oder hat man z. B. die Form Dammèſeq, wie „das Auge des Oſtens“ noch in den Königsbüchern zirka dreißigmal genannt wird (1 Kön. 11, 24 ꝛc.), in die ſpätere Form Darmèſeq umgewandelt, die ſechsmal in den Parallelberichten der Chronika auftritt (1 Chron. 18, 5 ꝛc.)?

So könnte ich lange fortfahren und aus der Lautlehre, der Formenlehre, der Syntax, dem Wörterbuch und der Stiliſtik nachweiſen, daß die ſprachliche Form des Alten Teſtamentes keineswegs ſo gleichmäßig iſt, wie man gewöhnlich denkt, und daß dieſe Eigenheiten der hebräiſchen Litteraturſchichten auch — mindeſtens zu einem großen Teile — bewahrt worden ſind.

Alſo behält auch der „Sprachbeweis“ ſeine Baſis in der althebräiſchen Litteratur.

Aber wie ſteht es mit ſeiner Tragweite?

Auch dieſe iſt erſt wieder im vorigen Sommer von ſeiten des Profeſſors W. H. Cobb in Amerika in bezug auf Jeſ. 40 ff.

bemängelt worden. Er hat wieder geltend machen wollen, daß doch ein gewiſſer Wandel im Stil eines Schriftſtellers eintreten könne und, wie z. B. bei Goethe, eingetreten ſei. Er giebt dafür keinen Beleg, aber ich will trotzdem ſeine Bezugnahme auf Goethe nicht einfach zurückweiſen. Denn ich meine, bei meiner Lektüre Goetheſcher Schriften ſelbſt den Eindruck gewonnen zu haben, daß in Bezug auf die Straffheit der Satzverknüpfung und auch in Bezug auf die Kühnheit der Wortwahl der Stil z. B. von Werthers Leiden und von Wilhelm Meiſters Lehr- und Wanderjahren eine Nuancierung zeige. Aber iſt das eine Parallele zu dem Wechſel der Ausdrucksmittel, der uns bei Vergleichung z. B. von Jeſ. 1—6 mit Jeſ. 40ff. entgegentritt?

Da handelt es ſich in erſter Linie um folgende Differenzen: Welch häufiges Wort iſt doch das Relativpronomen! Wenn in bezug darauf ein Schriftſteller variieren will, ſo hat er reichliche Gelegenheit. Aber in Jeſ. 1—6 ſteht immer dasſelbe אשׁר, nämlich, abgeſehen von den Überſchriften 1, 1 und 2, 1, die ich für ſekundär halte, in 1, 29^{ab}. 30^{a}; 2 (8^{b}: כאשׁר), 20^{b} (את אשׁר 5, 5^{a}). 28^{a}. Aber keinmal iſt das Relativum זו zû gewählt, das uns in 42, 24 und 43, 21 begegnet. Ferner die pronominalen Ausdrücke „ihm“ und „ihnen“ beſitzen ihre Äquivalente לו lô in 2, 20^{b}; 3, 11^{b}; 4, 3^{a}; 5, 29^{a}; 6, 2^{a}. 10^{b} und להם lahém in 2, 9^{b} und 3, 9^{b}. Nirgends aber iſt למו lámô gebraucht, wie in 43, 8; 44, 7. 15 und vielleicht auch 53, 8. Sodann die Negation „nicht“ iſt durch לא lô’ in Kap. 1—6 nach meiner Zählung mindeſtens ſechzehnmal ausgedrückt. Wie leicht hätte da auch einmal בל bal bevorzugt werden können, das doch in 40, 24; 43, 17; 44, 8 und 9 auftritt! Weiterhin für die Präpoſition „nach, gemäß“ erſcheint כ ke in 1, 8^{b}. 9^{ab}. 18^{ab}. 25^{a}. 26^{a}. 30^{ab}; 3, 9^{a}. 24^{a}. 28^{b} ꝛc., aber niemals כְּמוֹ kemô, wie in 43, 2; 44, 16 und 19. Endlich die Konjunktion „auch“ wird durch גם gam, abgeſehen von גם כי gam kî, 1, 15, ausgedrückt in 7, 13^{b}. 20^{b} ꝛc., jedoch das אַף aph iſt vermieden, das uns zwiſchen 40, 24 und 48, 15 in dreizehn Verſen begegnet.

Nun gehören die beiſpielsweiſe betrachteten Wörter zum großen Teil, wie zû, lámô ꝛc., zum Sprachſchatze der höheren Ausdrucks-

weiſe der Hebräer, die man gewöhnlich als deren dialectus poetica bezeichnet. Jeſaja hat aber auch in Kap. 1 ff. dieſe höhere Ausdrucksweiſe gepflegt. Warum nun hätte er in Kap. 1 ff. die Elemente der höheren Darſtellungsart vermieden, die alle in Kap. 40 ff. auftreten? Ferner gehören alle beiſpielsweiſe betrachteten Sprachelemente zu den kleinen Redebeſtandteilen, die wegen ihrer Häufigkeit am wenigſten mit Bewußtſein gebraucht werden und daher auch am wenigſten mit Bewußtſein gewählt oder vermieden werden. Wie alſo ſollte Jeſaja dazu gekommen ſein, gerade in ſolchen Nebenbeſtandteilen ſeiner Ausdrucksweiſe einen ſo ſtarken Wechſel eintreten zu laſſen? Nein, nein, — ſo muß ich deshalb Cobb zurufen — die Freiheit des Schriftſtellers in der Ausbildung ſeines Stils wird nicht beſtritten, aber es muß bezweifelt werden, daß ein Autor bei der Anwendung dieſer Freiheit in ſo vielen einzelnen Elementen des Sprachſchatzes wechſelte, die wegen ihrer Gewöhnlichkeit ohne Bewußtſein und alſo ohne Wahl angewendet zu werden pflegen.

Folglich iſt die grammatiſch-lexikaliſche Beſchaffenheit einer betreffenden Partie des Alten Teſtamentes von der neueſten Kritik desſelben mit Recht als Direktive verwertet worden.

2.

Zur Exegeſe und zur homiletiſchen Verwertung des Gleichniſſes vom reichen Mann und armen Lazarus: Luk. 16, 19—31.

Von

Lic. theol. **Rudolf Cölle**, Studiendirektor zu Erichsburg.

I.

Zur Exegeſe.

Das Gleichnis Jeſu vom reichen Mann und armen Lazarus bietet für die Einzelexegeſe keine beſonderen Schwierigkeiten. Höchſtens könnte es ſich um die Bedeutung der mit *ἀλλὰ καὶ* in V. 21^{b} eingeführten Ausſage über die Hunde handeln, in der ich eine Steigerung des mit *ἐβέβλητο εἱλκωμένος κ. τ. λ.* geſchilderten und in der Beleuchtung durch ein *οὐ μόνον* vor Augen geſtellten Elends ſehen möchte, und weiter um die ſchwerlich bis zur Evidenz auszumachende Frage, ob V. 23ff. der Hades vorgeſtellt iſt als ein — uns dann mit dem Charakter eines Proviſoriums, eines Zwiſchenzuſtandes ſich darſtellender — Schauplatz, der in zwei Abteilungen zerfallend ſowohl den an Abraham und ſeine *κόλποι* geknüpften Aufenthalt des Troſtes für die verſtorbenen Gerechten (das Paradies) als auch den Qualen (*βάσανοι*) und höchſte Pein (*ὀδυνῶμαι ἐν τῇ φλογὶ ταύτῃ*) einſchließenden Aufenthalt der Gottloſen (die *γέεννα* Luk. 12, 5) umfaßt (ſo Godet, Commentar, 1. Aufl., S. 360 und Bernh. Weiß in der 6. Aufl. des Meyerſchen Commentars, S. 503), oder aber ob er in Übereinſtimmung mit einer anderen gleichfalls in der vorchriſtlichen Litteratur der Juden vertretenen Anſchauung ausſchließlich zu denken iſt als Strafort für die Gottloſen, dem das himmliſche Paradies als definitive Stätte der Seligkeit gegenüberſteht, was mir wahrſcheinlicher iſt, und wofür in der neueſten (8.) Auflage des Meyerſchen Commentars (S. 544) jedenfalls beachtenswerte,

vielleicht noch durch das ἐπάρας τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ zu vermehrende Gründe angegeben werden.

Schwieriger dagegen iſt die Beſtimmung des Grundgedankens des Gleichniſſes, und von einer hierauf gerichteten Überlegung wird ſich niemand dispenſieren dürfen, der über dieſe Materie predigen will.

Da ſcheint ſich mir nun zunächſt aus den unſerem Textabſchnitt vorhergehenden Verſen, in specie aus V. 14, ſo viel Rätſel uns auch ſonſt der mit dieſem Verſe beginnende Überleitungspaſſus (V. 14—28) aufgeben mag, als das Natürlichſte nahe zu legen, daß das Gleichnis ſich gegen die als φιλάργυροι charakteriſierten Phariſäer und deren Geiſtesverwandten richten ſoll.

Auch ergiebt ein Blick auf das Gleichnis ſelbſt, daß ſein Nerv ein Contraſt iſt, der Contraſt zwiſchen dem Leben im Diesſeits und dem Loſe im Jenſeits.

Endlich drängt ſich auf, daß von den beiden Perſonen, an denen dieſer Contraſt aufgezeigt wird, die des reichen Mannes im Vordergrunde ſteht und die des armen Lazarus mehr als gegenſätzliche Folie dient (anders Jülicher, Gleichnisreden II, S. 634 f.).

Aber welche Wahrheit will das Gleichnis bezeugen, anſchaulich machen und ans Herz legen?

Man hat die urſprüngliche Parabel auf die V. 19—26 beſchränken und den Schlußpaſſus V. 27—31 als einen ſpäteren Zuſatz betrachten wollen, den Lukas aus eigener Macht hinzugefügt habe, um „einen urſprünglich ebionitiſchen, judenchriſtlichen Lehrvortrag“ (V. 19—26) „in einen antijüdiſchen, pauliniſchen umzuwandeln“, um den Reichen, „welcher nach dem urſprünglichen Sinn des Gleichniſſes einfach den Reichtum darſtellte“, nun als „den Typus des jüdiſchen Unglaubens hinſichtlich der Auferſtehung Jeſu“ erſcheinen zu laſſen (ſo de Wette, die Tübinger Schule, Weizſäcker nach Godets Commentar, S. 362/363), bezw. den ein Chriſt geſchrieben habe in peſſimiſtiſcher Stimmung „angeſichts der Erfahrung, daß Israel, ſein Volk, zum guten Teil auch trotz der Auferſtehung Jeſu ungläubig blieb“, ungeachtet ihnen Geſetz und Propheten Chriſtum predigten (ſo Jülicher a. a. O., S. 639).

Nehmen wir demgemäß einmal die V. 19—26 allein in Betracht. Dann würde, wenn wir uns durch die Auffaſſung der Tübinger Schule, es ſolle nach dem urſprünglichen Sinne dieſer Verſe der Reichtum als ſolcher verdammt werden, die Hände nicht binden laſſen, eine vierfache Anſchauung über die Grundidee möglich ſein.

1) Der Contraſt des Jenſeits gegenüber dem Diesſeits bezeichnet einen einfachen Wechſel. Dann würde die Lehre ausgeſprochen ſein: Es kann geſchehen, daß jemand, der hier auf Erden das Glück des Reichtums genießt, in jener Welt dem qualvollſten Unglück überantwortet wird, während ein anderer, der hier das Elend äußerſter, durch Krankheit noch empfindlicher gemachter Armut erduldet, dort den Reichtum und das Glück des Paradieſes gewinnt. Und die in dieſer Lehre liegende Mahnung für die Reichen würde dahin gehen, auf ihren Reichtum nicht zu bauen, nicht zu hoch von ihm zu denken, ſich nicht zu ſicher bei ihm zu fühlen, als ob er Glück für Zeit und Ewigkeit garantiere.

Dieſe Idee des Wechſels, und zwar des doppelten Wechſels iſt für Jülicher leitend. Durch das wechſelnde Bild ſoll der Leſer gefragt werden: „Wer von dieſen beiden ſcheint der Glücklichere zu ſein?“, ſoll die bittere Beſchwerde in Jeſu Jüngerkreiſe zum Schweigen gebracht werden, „daß Gott es dem Ungläubigen wohl gehen laſſe, während die Frommen nichts als Leid und Trübſal erführen“, ſoll allgemein „Freude an einem Leben im Leiden, Furcht vor dem Genußleben“ erzeugt werden (vgl. Jülicher a. a. O., S. 635 und 638).

2) Der Contraſt des Jenſeits gegenüber dem Diesſeits bezeichnet einen Ausgleich. Dann wird die Idee zum Ausdruck gebracht: jedem Menſchen iſt von Gott nur ein beſtimmtes Maß von Gütern und Genuß zugeteilt (vgl. V. 25); wer in der Welt Überfluß hat, wird dort Mangel leiden, und umgekehrt wer hier darbt, wird dort reich ſein (dies iſt z. B. die Auffaſſung von Joh. Weiß in Meyers Commentar, 8. Aufl., S. 547/548). Und die Nutz-

anwendung würde in dem Entſchluß beſtehen, ein möglichſt geringes Maß irdiſcher Güter zu beſitzen, um noch ein möglichſt reichliches Maß für jene Welt gut zu haben.

3) Der Contraſt des Jenſeits gegenüber dem Diesſeits bezeichnet eine Vergeltung, alſo eine Strafe für den im Diesſeits beſeſſenen Reichtum, einen Lohn für die hier erduldete Armut. Dann iſt das Reichſein als Sünde hingeſtellt. Und die Reichen ſind damit ermahnt, ihrer Güter ſich zu entäußern. Das trifft den Standpunkt der Tübinger Schule.

4) Der Contraſt des Jenſeits gegenüber dem Diesſeits bezeichnet eine Strafe für einen zwar nicht genannten, aber mit dem Reichtum verbunden gedachten religiös-ſittlichen Defekt. Es würde dann in Anlehnung an die Anſchauung des Alten Teſtamentes und in Übereinſtimmung mit dem urchriſtlichen Sprachgebrauch auf Grund überwiegender Beobachtung dem Reichen durch ein ſynthetiſches Urteil das Prädikat der Gottloſigkeit gegeben, dem Armen das der Frömmigkeit. — Die Mahnung ginge dann nicht ſowohl auf die Vermeidung des Reichtums als auf die Vermeidung der Gottloſigkeit als einer mit dem Reichtum ſonderlich verbundenen Gefahr, und nicht ſowohl auf ein Trachten nach Armut als auf ein Trachten nach Frömmigkeit, die auch in der tiefſten Armut bewieſen werden, ja geradezu durch ſie gefördert werden könne.

Vor eine Wahl geſtellt wird man ſagen müſſen, daß bei der erſten Auffaſſung ein Gedanke ſich ergiebt, der nicht tief geht und nicht ſtringent wirkt; daß bei der zweiten Gott im Widerſpruch mit der neuteſtamentlichen Anſchauung als eine willkürliche Macht erſcheint, deren Verhalten gegen die Menſchheit mechaniſchen Charakter trägt; daß die dritte Möglichkeit zwar dem Buchſtaben nach durch Luk. 6, 24 und 20 Deckung findet, in Wahrheit aber durch Stellen wie 12, 15; 12, 21. 31; 16, 9; 16, 13; 16, 14 als Anſchauung des Lukas von Jeſu Meinung widerlegt wird, wobei von dem Beiſpiel Abrahams, der trotz ſeines dem Evangeliſten doch bekannten Reichtums als der Inhaber

des ſpezifiſchen Ehrenplatzes im Paradieſe vorgeſtellt wird, noch ganz abgeſehen iſt.

Doch ließe ſich ſachlich der vierten Auffaſſung beipflichten. Bei ihr fehlt das unhaltbare eſſeniſche Moment der dritten Combination, und ſie hält ſich auf der Linie des die geiſtliche Faſſung des Gedankens in Luk. 6, 20. 24 darſtellenden Ausſpruchs Jeſu Matth. 5, 3, findet auch ein Analogon an Jak. 5, 1—6, wo ebenfalls das Urteil über die Reichen auf zwar nicht notwendige und unvermeidbare, aber doch thatſächliche Erſcheinungen gegründet wird.

Findet man aber dieſe Idee in den V. 19—26, ſo iſt nicht einzuſehen, weshalb die V. 27—31 — nach buchſtäblichem, nicht allegoriſchem Verſtändnis — nicht als zu jenen gehörig und ihren genuinen Abſchluß bildend gedacht werden ſollen. Stimmen ſie doch aufs beſte zu jenem vierten Grundgedanken und laſſen ihn noch deutlicher erkennen.

Und eben eine ſolche Zuſammennahme, eine ſolche einheitliche Faſſung der in Rede ſtehenden beiden Abſchnitte wird von anderer Seite energiſch gefordert (ſo von Godet a. a. O. und Bernh. Weiß in der 6. Aufl. des Meyerſchen Kommentars, S. 499/500). Und wie letzterer geurteilt hat: „jedenfalls iſt es reine Willkür den zweiten Teil (sc. des Gleichniſſes), in dem nach der ganzen Einleitung (V. 14—18) erſt die eigentliche Pointe der Parabel enthalten, als einen ſpäteren Zuſatz zu betrachten und nun im erſten den Ausdruck eſſeniſcher Reichtumsverachtung (—) zu finden“, ſo ſcheint auch mir der Vorwurf eines ſubjektiv-willkürlichen Verfahrens eine Annahme zu treffen, die weder handſchriftlich geſtützt iſt noch inhaltlich ſich als notwendig aufdrängt.

Nehmen wir nun ſo den ganzen von V. 19—31 reichenden Zuſammenhang, der den Umfang der evangeliſchen Perikope für Dom. 1. p. Trin. ausmacht, als genuin einheitlich an und fragen nach der Löſung des Problems, weshalb der reiche Mann nach ſeinem Tode an den Ort der Qual kam, ſo werden wir gut thun, von dem Schluß des Ganzen und namentlich von V. 30 auszugehen. Danach iſt offenbar der Reiche geſtorben, ohne Buße

gethan oder genauer ohne das μετανοεῖν vollzogen, ſeinen Sinn geändert zu haben. Sein Sinn muß alſo einer Änderung bedurft haben, muß verkehrt geweſen ſein. Offenbar liegt dieſe Verkehrtheit vor allen Dingen in der Richtung auf Gott. Denn nur wenn das Verhältnis eines Menſchen zu Gott verkehrt iſt, kann von einem μετανοεῖν im neuteſtamentlichen Sinne die Rede ſein. Gott kann nicht des Reichen höchſtes Gut geweſen ſein; denn ſonſt wäre ja ſein Verhältnis zu Gott richtig geweſen. Dann aber iſt notwendig irgend etwas Außergöttliches, der creatürlichen Welt Angehöriges ſein höchſtes Gut geweſen. Sollten wir nun nach der Beſtimmung dieſes Gutes lange zu ſuchen brauchen? Ich meine, im Anfangsverſe unſerer Perikope drängt ſich uns dasjenige, was dem Reichen als das Höchſte galt, und woran er ſein Herz verloren hatte, in natürlicher und wiſſenſchaftlich durchaus haltbarer Weiſe auf: es iſt der Reichtum und ſein Genuß. Darüber hatte jener Gottes vergeſſen.

War aber ſein Sinn in der Richtung auf Gott verkehrt, ſo wird er es auch in der Richtung auf den Nächſten irgendwie geweſen ſein. Und wenn dieſer Schluß richtig iſt, liegt es dann nicht nahe, dieſe Verkehrtheit in dem Verhalten des reichen Mannes gegen den vor ſeiner Thür liegenden armen Lazarus zu ſuchen? In der That, eine dahingehende Prüfung ſcheint mir geboten. Und ich meine, ſie ergiebt ein Reſultat. Zwar entdecken wir keine poſitive Kränkung des Armen durch den Reichen. Aber ebenſowenig wird uns etwas geſagt von irgend einer Liebeserweiſung des Reichen gegen den Armen. Es heißt nur, daß Lazarus begehrte, Verlangen trug, ſich von den Broſamen, von den Abfällen, die von des Reichen Tiſche fielen, zu ſättigen. Davon, daß dies Begehren von dem Reichen geſtillt ſei, verlautet kein Wort. Und wenn auch wirklich etwa mitleidige Diener dem Armen das Gewünſchte gaben, ja wenn ſie es ihm ſogar mit Wiſſen, ohne Einſpruch oder gar auf Geheiß des Reichen gegeben hätten — was mir freilich den Tenor der Charakteriſtik im Text gegen ſich zu haben ſcheint —, wäre das ſchon gegenüber ſolchem gehäuften Elend, in dem ſich äußerſte Armut mit Verlaſſenheit, ekler ſchmerzhafter Krankheit, Blöße und Obdachloſigkeit verband,

für den Reichen genug geweſen? Jeſ. 58, 7 proteſtiert dagegen.

Nicht in etwas, was er dem Lazarus gegenüber begangen hätte — geſtattete er doch z. B. deſſen Liegen vor dem Portal ſeines Palaſtes —, ſondern in dem, was er dem Lazarus gegenüber unterlaſſen, was er zu wenig gethan hat, liegt die Sünde des reichen Mannes, liegt ſeine Verkehrtheit auf dem Gebiet ſeiner Beziehungen von Menſch zu Menſch. Nur zu ſeinem Nutzen, zum eigenen Luxus und Freudenleben, wobei die Ausdehnung auf ſeine gaſtlich bewirteten Ranggenoſſen das Urteil in keiner Weiſe einſchränkt, hat er ſeine irdiſchen Schätze verwandt. Die rechte mitteilende Liebe gegen ſeinen bedürftigen Nächſten, der ihm noch dazu vor die Thür gelegt war, hat er darüber verſäumt.

Die Sünde des reichen Mannes, vor der Jeſus warnen will, beſtand ſomit darin, daß ſtatt Gottes der Genuß des Reichtums ſein höchſtes Gut war, und daß er — eine zwar in die zweite Linie ſich ſtellende, aber doch wirkliche Folge hiervon — ſelber genießend die barmherzige Liebesübung gegen ſeinen notleidenden Nächſten, wie ſie ihm obgelegen hätte, verſäumte, kurz daß von ſeinem Leben nicht **mehr** geſagt werden kann als: ἦν πλούσιος, καὶ ἐνεδιδύσκετο πορφύραν καὶ βύσσον εὐφραινόμενος καθ᾽ ἡμέραν λαμπρῶς.

Iſt ſomit aber das unſelige Los des Reichen im Jenſeits religiös-ethiſch in der Qualität ſeines diesſeitigen Lebens begründet, ſo muß auch das ſelige Geſchick des armen Lazarus nach ſeinem Tode in umgekehrter Weiſe religiös-ethiſch motiviert gedacht werden. Ein bedeutſamer ausdrücklicher Anhalt dafür liegt wohl in ſeinem Namen (Lazarus, d. i. in voller hebräiſcher Form: אֶלְעָזָר = Deus auxilium), von dem ſtillſchweigend vorausgeſetzt wird, daß ſein Träger ihm entſprochen habe.

Endlich mag noch bemerkt werden, daß, wenn der Zweck der ganzen Parabel dahin geht, vor der oben eruierten Sünde des reichen Mannes zu warnen, die das jenſeitige Los ſchildernden

V. 23—26 eindrücklich zu machen geeignet ſind, warum wir uns vor der Sünde des reichen Mannes hüten müſſen, während die V. 27—31 uns in dem Hören des von Moſes und den Propheten geredeten Gotteswortes, das für uns Chriſten naturgemäß durch das Wort Chriſti und ſeiner Apoſtel erweitert wird, und in dem Vollzug der *μετάνοια* den Weg erkennen laſſen, auf dem wir allein von der Sünde des Reichen loskommen, bezw. ihr entgehen können und damit auch der auf ſie notwendig folgenden Strafe des ewigen Verderbens.

II.

Zur homiletiſchen Verwertung.

Bei einer homiletiſchen Verwertung unſeres Gleichniſſes kommt es darauf an, den exegetiſch gewonnenen Grundgedanken überzeugend aus dem Texte zu entwickeln, klar in der Anwendung vor den Hörern leuchten zu laſſen und ſie unter Hinweis auf das zwiefache Jenſeits und den einzigen Rettungsweg des zu hörenden Gotteswortes und der zu vollziehenden Sinnesänderung oder Buße zu dem heiligen Entſchluſſe zu führen, die Sünde des reichen Mannes zu laſſen oder zu meiden. Ja, zu laſſen. Daran dürfen wir zuerſt denken. Damit werden die reichen Weltmenſchen getroffen, die in der Sünde des reichen Mannes ſchon ſtecken. Aber auch zu meiden. Das geht die reichen Chriſten an, die der Gefahr ausgeſetzt ſind, in die Sünde des reichen Mannes zu fallen. Und nicht nur die reichen Chriſten geht es an, ſondern auch die, welche reich werden könnten, reich werden möchten.

Der hiermit aufgeſtellten Forderung hat man nun in der homiletiſchen Litteratur auf verſchiedene Weiſe zu entſprechen verſucht.

A.

Die einen laſſen die Perſonen des Gleichniſſes in den Vordergrund treten. In dieſer Kategorie ſtellt uns das Thema vor Augen:

I.

den reichen Mann und den armen Lazarus,

und zwar

1.

rein überſchriftlich

in der Dispoſition von L. Harms („Predigten über die Evangelien des Kirchenjahrs“):

Die Geſchichte von dem reichen Mann und dem armen Lazarus.

1. Wir wollen ſehen, wie beide ſo ganz ungleich waren in dieſem Leben.
2. Wir wollen ſehen, wie der Tod ſie beide gleich machte.
3. Wir wollen betrachten ihren verſchiedenen Zuſtand nach dem Tode.
4. Wir wollen endlich erwägen, daß nur hier die Gnadenzeit iſt.

2.

verknüpft mit ihrem ewigen Loſe

in der Dispoſition Ludwig Hofackers („Predigten für alle Sonn-, Feſt- und Feiertage“):

Warum der reiche Mann in die Hölle und der arme Lazarus in den Himmel gekommen ſei?

1. Was es heiße, in die Hölle, und was es heiße, in den Himmel kommen?
2. Warum der reiche Mann in die Hölle, und der arme Lazarus in den Himmel gekommen ſei?

3.

eingeſchloſſen in einen auch die Anwendung umfaſſenden allgemeinen Kreis von Subjekten

in der Dispoſition Max Frommels („Herzpoſtille“):

Die Lebensbeſchreibung der Menſchen im Munde Jeſu.

1. Die Lebensbensbeſchreibung des reichen Mannes und des armen Lazarus.
2. Deine Lebensbeſchreibung.

II.

den reichen Mann allein,

und zwar wieder

1.

rein überſchriftlich

in der Dispoſition Münkels („Der Tag des Heiles“):

Der reiche Mann;

1. ſein Leben und Sterben,
2. ſein Verderben.

2.

verknüpft mit dem endlichen Ausgang

in der Dispoſition Petris („Licht des Lebens“):

Welch ein Ende es mit dem reichen Manne nahm — nämlich:

1. Wo er hin kam, und
2. Warum er doch dahin kam, und
3. Was uns denn der treue Heiland darin lehret.

B.

Andere conzentrieren alles um den Schauplatz, auf dem die Perſonen des Gleichniſſes erſcheinen.

Dies geſchieht entweder

I.

ſo, daß das Jenſeits vorangeſtellt wird, ſei es

1.

allein:

So Uhlhorn in ſeinen „Predigten auf alle Sonn- und Feſttage des Kirchenjahres“:

Vom Jenſeits
oder vom Himmel und von der Hölle.

Dabei wollen wir aber erwägen

1. Wie es im Jenſeits ausſieht, oder daß es einen Himmel und eine Hölle giebt;
2. Wie das Jenſeits mit dem Diesſeits zuſammenhängt oder warum Lazarus in den Himmel und der reiche Mann in die Hölle gekommen iſt;
3. Was uns das alles austragen ſoll oder wie wir uns davor hüten, daß wir nicht in die Hölle kommen, und ſorgen, daß wir in den Himmel kommen.

Und Gerok in ſeiner Sammlung „Aus ernſter Zeit“:

Unſer Text hält uns vor

die Ewigkeit

1. als ein Donnerwort für den irdiſch geſinnten Genußmenſchen;
2. als eine Freudenpoſt für den chriſtlichen Dulder;
3. als einen Mahnungsruf für jedermann. —

ſei es

2.

als ein Schauplatz, auf dem eine irdiſch geſinnte Seele beſtimmte Entdeckungen macht.

So Gerok in ſeiner Sammlung „Pilgerbrod“:

Die ſchrecklichen Entdeckungen einer irdiſch geſinnten Seele jenſeits des Grabes;

ſchreckliche Entdeckungen

1. über ſich ſelbſt und ihr trauriges Geſchick;
2. über die Kinder Gottes und ihr ſeliges Los;
3. über die Ewigkeit und ihren furchtbaren Ernſt;
4. über das Wort Gottes und ſeine untrügliche Geltung. —

oder

II.

ſo, daß das Diesſeits vorangeſtellt wird, freilich ins Licht der Ewigkeit gerückt.

So Uhlhorn in „Gnade und Wahrheit“, Band I (zweite Predigt über unſer Gleichnis):

Das Diesſeits im Lichte der Ewigkeit.

Wir ſtellen aber drei Stücke in das Licht der Ewigkeit:

1. Das irdiſche Glück,
2. Die Sünde,
3. Die Predigt des Wortes. —

oder

III.

ſo, daß die beiden Schauplätze unter dem Geſichtspunkte ihrer Aufeinanderfolge und unſeres Heils miteinander combiniert werden.

So Ahlfeld in ſeinen „Predigten über die evangeliſchen Perikopen":

Die Bitte

Mag (doch wohl: möge) der Wechſel, der einſt mit uns geſchieht, ein gnädiger ſein.

Wir betrachten, um dieſe Bitte recht lebendig zu machen,

1. Den Reichen und den Armen.
2. Den Armen und den Reichen.

Doch iſt ſo die wertvollſte Behandlungsweiſe noch ganz außer Betracht geblieben. Sie beſteht

C.

darin, daß man den Hauptgedanken des Gleichniſſes ſei es thetiſch, ſei es adhortativ, ſei es interrogativ voranſtellt, um ihn dann in den Teilen zu entfalten, bezw. zu entfalten, zu begründen und als das erreichbare Ziel eines beſtimmten Weges aufzuzeigen. Dieſer Hauptgedanke kann keinen anderen Bezug haben als die Stellung zum Reichtum und keinen anderen Inhalt, als er in der Ausſage beſchloſſen iſt: Unſere Stellung zum Reichtum und zu den irdiſchen Gütern und unſere Anwendung der letzteren im Diesſeits entſcheidet über unſer Geſchick im Jenſeits. Selbſtverſtändlich kann die Faſſung mannigfach ſein, darf ſich auch ſowohl affirmativ wie negativ geſtalten.

Zu dieſer beſten Kategorie bildet gewiſſermaßen eine Vorſtufe die Dispoſition Spanuths in „Brot des Lebens":

Es iſt aber der **reiche Mann**, den uns der Herr zu **unſerer Warnung** im Evangelio vorhält, indem er ihn uns zeigt:

1. ſelbſtſüchtig und unbarmherzig in ſeinem Leben

und

2. verdammt und verloren in der Ewigkeit.

Es **gehört** zu dieſer Kategorie die Dispoſition der **erſten** Predigt Uhlhorns in „Gnade und Wahrheit“, Band I:

Von den Aufgaben, welche Gott denen ſtellt, denen er Reichtum beſchert;

und zwar

1. Welches dieſe Aufgaben ſind;
2. Was aus denen wird, die ſie nicht erfüllen; und
3. Wie wir dazu kommen, ſie zu erfüllen.

Noch weiter dürfte dieſe Behandlungsmethode durch folgende eigene Verſuche illuſtriert werden:

I.

Thetiſche Formulierung des Grundgedankens:

Die Gefahren des Reichtums.

1. Leicht ſchließt er das Herz zu gegen Gott und Menſchen;
2. Und ſtürzt dann in ewige Verdammnis.

II.

Adhortative Faſſung des Grundgedankens:

Hütet euch vor der Sünde des reichen Mannes!

1. Worin die Sünde des reichen Mannes beſtand (V. 19—22, V. 30);
2. Weshalb wir uns vor dieſer Sünde hüten müſſen (V. 23 bis 26);
3. Wie wir uns davor hüten **können** (V. 27—31).

Oder:

Laßt uns in Jeſu Sinne durch die zeitlichen Güter wandeln!

1. Das **thun** wir, wenn wir in der Schätzung und Verwendung der irdiſchen Güter nicht dem reichen Manne gleichen.

2. Das müſſen wir thun, wenn wir dem ewigen Loſe des reichen Mannes entgehen wollen.

3. Das können wir thun, wenn wir uns durch Gottes Wort zur Buße leiten laſſen.

III.

Interrogative Faſſung des Grundgedankens, und zwar mit der Spitze, die Jülicher findet, nur daß ſie hier aus dem ganzen Gleichnis abſtrahiert iſt:

Wem möchten wir lieber gleichen: dem reichen Manne oder dem armen Lazarus?

1. Nur auf das Diesſeits geſehen, wohl gewiß dem reichen Manne.

2. Aber auch auf das Jenſeits geſehen, will's Gott dem armen Lazarus.

Recenſionen.

1.

Schürer, Geſchichte des jüdiſchen Volkes im Zeitalter Jeſu Chriſti. Dritte Auflage. Erſter Band: Einleitung und politiſche Geſchichte. 1901, X und 781 S. Zweiter Band: Die inneren Zuſtände. 1898, VIII und 584 S. Dritter Band: Das Judentum in der Zerſtreuung und die jüdiſche Litteratur. 1898, VIII und 562 S. Leipzig, J. C. Hinrichsſche Buchhandlung.

Der zweiten Auflage von Schürers Geſchichte des jüdiſchen Volkes, die 1886 und 1890 die 1874 und noch unter dem Titel: „Lehrbuch der neuteſtamentlichen Zeitgeſchichte" erſchienene erſte Auflage erſetzte, iſt nach wieder zwölf bez. fünfzehn Jahren eine dritte gefolgt, in der aus dem zweiten Band der zweiten zwei neue geworden ſind. Im übrigen iſt, nachdem in der zweiten Auflage zwei neue Paragraphen hinzugekommen waren, die Dispoſition des Stoffes dieſelbe geblieben; Schürer hat ſich — bei der weiten Verbreitung, die ſein Werk in der bisherigen Form gefunden, gewiß mit Recht — nicht entſchließen können, neben dem Leben unter dem Geſetz und der meſſianiſchen Hoffnung auch die übrigen religiös-ſittlichen Anſchauungen des Judentums, über die, wie früher, ſo auch neuerdings mancherlei gearbeitet worden war, in den Kreis ſeiner Betrachtungen zu ziehen. Man mag das bedauern, da Schürer bei ſeiner vollſtändigen Beherrſchung des geſamten Materials doch dazu in allererſter Linie im ſtande geweſen wäre und auch jene von ihm behandelten Anſchauungen erſt dann recht verſtändlich geworden wären; aber freilich hätte er dann die ganze zweite Hälfte des zweiten Bandes neu ſchreiben und vielleicht auch (wie im erſten) die Litteratur, die ſo ſchon etwas nachhängt, voranſtellen müſſen. So beſchränkt er ſich darauf, die Fragen,

die er nun einmal ſchon früher herausgegriffen hatte, mit der allſeitigen Gelehrſamkeit und bewundernswerten Umſicht, die zu bekannt ſind, um erſt hervorgehoben werden zu müſſen, nochmals zu bearbeiten: in welchem Umfange, geht ja ſchon daraus hervor, daß das Werk um 389 Seiten gewachſen iſt. Ich ſtelle im Folgenden — namentlich für die Beſitzer der zweiten Auflage — die wichtigſten dieſer Zuſätze zuſammen und füge einige Abänderungen hinzu, die Schürer auf Grund der neueren Forſchungen meiner Meinung nach hätte vornehmen können, aber nicht vorgenommen hat.

Unter den nicht- (vollſtändig-) erhaltenen Quellen für die politiſche Geſchichte führt Schürer (I, 65 ff.) mehrere Papyrusfragmente auf, von denen z. B. der zweiten Auflage (I, 53) nur erſt das eine im Louvre befindliche bekannt war. Dasſelbe giebt, wie neuere Unterſuchungen gezeigt haben, die Unterredung eines römiſchen Kaiſers mit jüdiſchen und alexandriniſchen Abgeordneten wieder und beginnt damit, daß ein gewiſſer Theon ein Edikt des Lupus vorlieſt, der höhniſch befohlen habe, den „Theaterkönig“ vorzuführen. Da nun der große Judenaufſtand z. Z. Trajans ausbrach, als Lupus Statthalter von Ägypten war, iſt höchſt wahrſcheinlich an dieſen und bei dem Theaterkönig an den jüdiſchen Revolutionskönig zu denken. Die Verhandlung ſelbſt könnte freilich, da der Kaiſer nicht mit Namen genannt wird und die Erwähnung des daciſchen Krieges nicht nur auf Trajan, ſondern ebenſo auf Commodus paßt, auch erſt unter dieſem oder wenigſtens — und das hält auch Schürer für möglich —, da von dem „Abgang des Herrn“ die Rede iſt, unter Hadrian ſtattgefunden haben; aber nötig iſt das nicht, denn der *κύριος* kann auch der Statthalter ſein. Ja die andere Datierung wird wohl auch durch ein weiteres Fragment ausgeſchloſſen, das wir ſpäter kennen lernen werden, nachdem vorher noch von zwei anderen neuentdeckten und zuſammengehörigen Bruchſtücken die Rede geweſen iſt, die von ähnlichen Verhandlungen vor Kaiſer Claudius berichten.

Das eine derſelben, das ſich in Berlin befindet, enthält eine Anklagerede des alexandriniſchen Gymnaſiarchen Iſidor gegen den König Agrippa; das andere, das im Muſeum in Gizeh aufbewahrt wird, erwähnt außerdem noch einen gewiſſen Lampon, der ſich wie jener ſcheinbar darauf beruft, daß er nur den Befehl des früheren Kaiſers, alſo des Caligula ausgeführt habe. Beide ſind uns nun aber aus Philo als Anſtifter der damaligen Judenhetze in Alexandrien wohlbekannt; durch die neuen Papyrusfunde erfahren wir, daß ſie von Claudius zur Verantwortung gezogen worden ſind. Ja, wenn es nach den Schlußworten: *οἷς προεκέλευσα τὸν θάνατον τοῦ Ἰσιδώρου καὶ Λάμπωνος* noch zweifelhaft ſein könnte, ob das Urteil auch vollſtreckt wurde, ſo erhellt aus einem erſt in jüngſter Zeit entdeckten Fragment, daß das in der That der Fall war.

Die in Oxyrhynchos im Ägypten gefundenen Papyri, unter denen ja die ſogenannten λόγια Ἰησοῦ am bekannteſten geworden ſind, enthalten auch eine Verhandlung eines Kaiſers mit dem Gymnaſiarchen und Geſandten der Alexandriner, Appianos, der dabei τοὺς πρὸ ἐμοῦ τελευτήσαντας Θέωνά τε καὶ Ἰσίδωρον καὶ Λάμπωνα erwähnt. Von letzteren haben wir eben gehört; Theon kommt zwar auch in dem Berliner Fragment vor, aber kaum als Antiſemit, und wird alſo vielmehr mit dem im erſtgenannten Fragmente erwähnten identiſch ſein, das ſich nun hier als nicht erſt in die Zeit des Commodus gehörig erweiſen dürfte. Von vornherein ausgeſchloſſen wäre das ja, wenn unter dem Kaiſer im Oxyrhynchosfragment, wie auch Schürer für möglich hält, Mark Aurel zu verſtehen wäre. Aber die Bezeichnung ſeines Vaters als ὁ θεὸς Ἀντωνεῖνος und φιλόσοφος, und die Behauptung ſeiner eignen ἀπαιδία, wofür freilich Blaß, Lit. Centr. Bl. 1898, 1076 ἀπαιδευσία konjiziert, paßt doch viel beſſer auf Commodus. Gleichwohl wird Theon nicht erſt unter dieſem gelebt haben; ſeine Bezeichnung durch Appianos als πρὸ ἐμοῦ τελευτήσας und ſeine Zuſammenſtellung mit Iſidor und Lampon deuten vielmehr auf eine frühere Zeit hin, die ſich freilich genau auch jetzt noch nicht beſtimmen läßt.

Wohl aber darf über den Urſprung all dieſer Berichte eine noch beſtimmtere Vermutung ausgeſprochen werden, als es auch Schürer für möglich hält. Was nämlich an ihnen vor allem auffällt, das iſt ihre formelle und ſachliche Ähnlichkeit, die um ſo merkwürdiger iſt, als die Fragmente ſich auf zeitlich weit auseinanderliegende Vorgänge beziehen, auch paläographiſch nicht zuſammengehören und an verſchiedenen Orten gefunden worden ſind. Man wird daher an Bruchſtücke eines größeren Werkes denken müſſen und hat dasſelbe zunächſt als eine historia calamitatum der alexandriniſchen Judengemeinde bezeichnet, die zugleich die Antiſemiten als die wahren Umſtürzler habe kennzeichnen wollen. Aber wenn auch das „unglaublich freche“ Auftreten derſelben dazu paſſen würde, ſo wird doch in dem erſtgenannten Fragment der Antiſemit Paulus mit „unſeren Leuten“ zuſammengeſtellt, müſſen die ſämtlichen Bruchſtücke alſo vielmehr auf eine Leidensgeſchichte der Gymnaſiarchen von Alexandria oder „heidniſche Märtyrerakten“ zurückgehen. Dieſelben werden in der Hauptſache echt und nur im einzelnen, bald mehr, bald weniger ausgeſchmückt ſein: auch in dieſer Beziehung bilden ſie alſo intereſſante Vorbilder für die älteſten chriſtlichen Akten.

Weitere Zuſätze finden wir in dem Abſchnitt über Joſephus, wo Schürer zunächſt (I, 82 f.) die ſchon früher (^{2} I, 64) vertretene Anſchauung, er entnehme den Gewährsmännern, die er doch nur gelegentlich ausdrücklich zitiert, doch thatſächlich ſein ganzes Material, durch mehrere Analogieen noch einleuchtender macht. „Zonaras z. B. exzerpiert in den erſten ſechs Büchern ſeiner Annalen durchweg den Joſephus, ohne ihn

zu nennen. An ein paar Stellen aber, die ihm beſonders wichtig ſind, zitiert er den Joſephus ausdrücklich. Der ſog. Hegeſippus, der nichts anderes iſt als eine lateiniſche Bearbeitung des Bellum Judaicum, zitiert einmal eben dieſes Werk, als ob er nur ausnahmsweiſe eine Notiz daraus gebe." Und aus dieſen Quellen leitet Schürer nun auch (I, 92 f.) noch zuverſichtlicher als früher (^{2} I, 70 f.) die merkwürdigen, in der erſten Perſon ſtehenden Verweiſungsformeln auf Schriften ab, die Joſephus ſelbſt nach allem, was wir wiſſen, nicht geſchrieben hat. Kommt doch, ſo bemerkt er jetzt, auch bei Diodor mehrmals ein ἡμεῖς vor, das nicht ihm, ſondern nur ſeiner Quelle angehören kann, und verweiſt zugleich auf das berühmte ἡμεῖς der Apoſtelgeſchichte, zu deſſen Erklärung alſo umgekehrt (vorausgeſetzt, daß es von einem anderen Verfaſſer als dem autor ad Theophilum ſtammen muß) auch die Nachläſſigkeit Diodors dienen kann. Auf die gegen früher erweiterte Unterſuchung des ebenerwähnten ſog. Hegeſippus (I, 96 f.), ſowie des Joſippon, einer Geſchichte des jüdiſchen Volks aus dem zehnten Jahrhundert (I, 159 ff.), gehe ich nicht erſt ein; wohl aber möchte ich gleich hier auf einen Zuſatz zu der Erörterung über das ſog. Zeugnis des Joſephus von Chriſto hinweiſen, die Schürer ja erſt an einer ſpäteren Stelle bringt.

Nachdem er nämlich ſchon in der zweiten Auflage (I, 459) die völlige Unechtheit der nur „teilweiſen" vorgezogen hatte, fährt er jetzt fort (I, 548 f.): „Eine Spur davon, daß unſer ‚Zeugnis' im chriſtlichen Altertum noch nicht allgemein verbreitet war, darf man vielleicht auch in einem Zitate finden, auf welches Bratke aufmerkſam gemacht hat. In einem apokryphen Berichte über eine angebliche Disputation zwiſchen Griechen, Juden und Chriſten, welche am perſiſchen Hofe ſtattgefunden haben ſoll (am beſten herausgegeben von Bratke, Texte und Unterſuchungen, N. F. IV, 3, 1899), werden auch jüdiſche Zeugniſſe für Chriſtus zuſammengeſtellt, zuletzt das des Joſephus: *Ἰώσιππος ὁ συγγραφεὺς ὑμῶν, ὃς εἴρηκε περὶ Χριστοῦ ἀνδρὸς δικαίου καὶ ἀγαθοῦ, ἐκ θείας χάριτος ἀναδειχθέντος σημείοις καὶ τέρασιν εὐεργετοῦντος πολλούς*. In dieſen Worten glaubte Bratke früher (Theol. Lit. Bl. 1894, Nr. 16—17) den urſprünglichen Wortlaut des echten Joſephus-Zeugniſſes erblicken zu dürfen. Im Kommentar zu ſeiner Ausgabe äußert er ſich zurückhaltender und iſt zu der Annahme geneigt, daß uns hier ein unechter Zuſatz zum Joſephustext erhalten ſei, welcher verſchieden iſt von dem dann herrſchend gewordenen. Für dieſe Annahme ſpricht in der That" einerſeits die Ähnlichkeit mit Apg. 2, 22; 3, 14; 10, 38, andrerſeits „die ſtarke Abweichung des Wortlautes dieſes ‚Zeugniſſes' von dem uns ſonſt bekannten. Es iſt ſchwer, in erſterem nur eine freie Bezugnahme auf letzteres zu ſehen. Daß im chriſtlichen Altertum manche Joſephus-Handſchriften andere chriſtliche Einſchube aufwieſen als die in unſeren Handſchriften erhaltenen, beweiſen die . . . Origenes-Zitate über

den Tod des Jakobus“, die Schürer wieder erſt in einem ſpäteren Abſchnitt beſpricht (I, 581, 45), wir aber gleich hier berückſichtigen können.

Bekanntlich hat Origenes in ſeinem Joſephustext eine andere Nachricht über das Ende des Jakobus geleſen, als wir jetzt Ant. 20, 9, 1 haben; „das Urteil Schlatters, daß Origenes den Joſephus gar nicht ſelbſt geleſen, ſondern alles, was er auf Joſephus zurückführt, aus der angeblichen Chronik des Judas (des fünfzehnten Biſchofs von Jeruſalem) geſchöpft habe“, ſo ſagt Schürer mit Recht im Anſchluß an Zahn, „macht den größten und gewiſſenhafteſten Gelehrten der alten Kirche zu einem eitlen Windbeutel.“ Auch darin braucht er — und hier weicht Schürer von Zahn ab — ſich nicht geirrt zu haben, wenn er jene Nachricht in in der Archäologie geleſen haben will; den wenn Euſeb., h. e. II, 23, 20 nur unſere Lesart aus derſelben ableitet, ſo hat er die andere, mit Origenes übereinſtimmende, doch nicht notwendig im Bellum Judaicum geleſen, ſondern kann ſie auch einfach aus c. Cels. I, 47 entlehnt haben. Andererſeits das Chronicon paschale ſagt allerdings (ed. Bonn. I, 463): *Ἰώσηππος ἱστορεῖ ἐν τῷ πέμπτῳ λόγῳ τῆς ἁλώσεως ὅτι ἔτους τρίτου Οὐεσπασιανοῦ ἡ ἅλωσις τῶν Ἰουδαίων γέγονεν . . . ἐν ᾧ χρόνῳ, φησί, καὶ Ἰάκωβον . . . ὑπ᾽ αὐτῶν κρημνισθῆναι καὶ ὑπ᾽ αὐτῶν ἀναιρεθῆναι λιθοβοληθέντα*; aber auch dagegen bemerkt Schürer gewiß mit Recht: „Die Anfangsworte können ſich nur auf das ſechſte Buch des Bell. Jud. beziehen und ſind auch inſofern falſch, als Joſephus die Einnahme der Stadt und des Tempels nicht in das dritte, ſondern richtig in das zweite Jahr Veſpaſians ſetzt. Was aber über Jakobus geſagt wird, weicht ſo ſtark von Origenes ab, daß der Verfaſſer unmöglich dieſelbe Joſephusſtelle im Auge haben kann wie dieſer. Um ſo ſtärker iſt die Übereinſtimmung mit Hegeſippus (Euſeb., h. e. II, 23, 11 ff.). Der Verfaſſer ſcheint alſo aus dem Gedächtnis zitiert und ſich in betreff des Fundortes beider Notizen geirrt zu haben.“ Origenes mag daher mit ſeiner Angabe darüber ſehr wohl Recht haben und kann doch nicht die Urſprünglichkeit der ganzen Notiz beweiſen; man zieht vielmehr um ihretwillen vielfach — und hier ſtimmt Schürer (I, 581 f.) wieder mit Zahn überein — auch die von unſerem Joſephustext gebotene Nachricht in Zweifel, obwohl doch gegen ſie weder an ſich noch von Hegeſipp aus etwas Erhebliches einzuwenden ſein dürfte. Hegeſipp nämlich, auf den ſich namentlich Zahn (Forſchungen VI, 302) beruft — aber auch Schürer ſagt 582,46 von ſeinem Bericht, er ſei in chronologiſcher Beziehung mindeſtens ebenſo beachtenswert wie die Stelle bei Joſephus, Ant. 20, 9, 1 — ſagt am Schluß ſeines Berichts über das Martyrium des Jakobus doch nur: *καὶ εὐθὺς Οὐεσπασιανὸς πολιορκεῖ αὐτούς* (Euſeb., h. e. II, 23, 18). Dann aber fragt es ſich ſehr, ob jenes Ereignis wirklich in das Jahr 66 auch nur gehören ſoll oder ob nicht auch mit den Angaben Hegeſipps die Verlegung des Martyriums unter den Hohenprieſter Ananos

und ins Jahr 62 bei Joſephus wohl vereinbar iſt. Zahn macht allerdings dagegen geltend, daß Jakobus nach Hegeſipp (Euſeb., h. e. II, 23, 10f.) am Paſſah geſtorben ſei, Albinus aber, der nach Joſephus Ananos nach dreimonatlicher Herrſchaft abſetzen ließ, erſt kurz vor dem Laubhüttenfeſt, alſo etwa im September, nach Paläſtina gekommen ſei. Indes auch wenn jene Angabe Hegeſipps zuverläſſig wäre, würde ſie doch noch nicht gegen die Chronologie des Joſephus entſcheiden; denn ſo ſpät, wie Zahn will, braucht ja Albinus gar nicht erſt nach Paläſtina gekommen zu ſein; Joſephus ſagt nur (bell. jud. VI, 5, 3): *οὗτος γὰρ ἔπαρχος ἦν.* Oder iſt ſeine Angabe über das Martyrium des Jakobus nun in anderer Hinſicht bedenklich? Allerdings iſt bei Hegeſipp, der aber mindeſtens in dieſer Beziehung doch ſicher weniger Glauben verdient, von keiner förmlichen Gerichtsverhandlung die Rede und bleibt die Bezeichnung des Jakobus als des *ἀδελφὸς Ἰησοῦ τοῦ Χριστοῦ λεγομένου* bei Joſephus, die ja aber ſpäter ſein könnte, auffällig; im übrigen dagegen iſt ſein Bericht, der wohl als bekannt vorausgeſetzt werden darf, ſowohl einheitlich als unanſtößig und daher früher, wenngleich ſicher mit Unrecht, ſogar gegen die auf eine andere Zeit bezügliche Notiz Apg. 12, 3 ins Feld geführt worden (vgl. Baur, Paulus^2 I, 180ff.). Auch die Steinigung des Stephanus hat man um ſeinetwillen gern in ein ähnliches Interregnum wie nach dem Tode des Feſtus, nämlich nach der Abberufung des Pilatus im Jahre 36 verlegen wollen; aber wenn das auch, wie wir gleich ſehen werden, nicht anging, ſo bleibt es doch durchaus wahrſcheinlich, daß Ananos jene Gelegenheit benutzt habe, um ſich des Jakobus zu entledigen. Ja Hausrath hat (Neuteſtamentliche Zeitgeſchichte^2 III, 370) gemeint, man habe ſich an ihm für Paulus, der allerdings 61 nach Rom transportiert worden ſein wird, ſchadlos gehalten: vielleicht wieder eine etwas kühne Vermutung, von der aber doch die Überlieferung über das Ende des Jakobus im Jahr 62 unberührt bleibt.

Kehren wir nochmals zu Joſephus zurück, ſo erledigt ſich, wie Schürer zeigt (I, 436, 20) eine andere Schwierigkeit, die der herkömmliche Text bot, einfach durch Rückgang auf die Handſchriften. Bisher las man nämlich faſt allgemein Ant. 18, 5, 1, die von ihrem Gemahl Antipas verratene Tochter des Aretas habe Boten geſandt *εἰς τὸν Μαχαιροῦντα τότε πατρὶ αὐτῆς ὑποτελῆ*, und wunderte ſich dann nicht nur darüber, daß Antipas ſo arglos ſeiner Gattin dieſe Reiſe geſtattet haben ſollte, ſondern namentlich, daß Machärus bald nachher und, ohne daß das erklärt würde, als im Beſitz des Antipas befindlich gilt. Aber der urſprüngliche Text lautet vielmehr: *τῷ τε πατρὶ αὐτῆς ὑποτελεῖ* „und an das ihrem Vater unterthänige“; Machärus gilt alſo, wie ſonſt (vgl. Schürer II, 10, 25), ſo auch hier von vornherein als jüdiſch. Damit fällt dann zugleich ein Grund für die ſog. Keimſche Chronologie des Lebens Jeſu hinweg, wie ich ſie früher auch vertreten habe

(Die Chronologie der pauliniſchen Briefe, S. 182 ff.): wenn Machärus ſchon vorher Antipas gehörte, ſo brauchte er es nicht erſt — und das könnte dann allerdings nur kurz vor ſeiner Niederlage im Jahre 36 geweſen ſein — erobert zu haben. Auch daraus, daß das Volk in dieſer Niederlage eine göttliche Strafe für die Hinrichtung des Täufers ſah, darf man nicht ſchließen, daß dieſe erſt kurz vorher ſtattgefunden hätte. Wohl aber bliebe es, wenn die Heirat mit Herodias vor 29 geſchloſſen wurde, auffällig, daß Herodes noch nach 31 — und das ſcheint, da die Juden Recht bekommen, Sejan alſo nicht mehr am Leben geweſen ſein dürfte, anzunehmen zu ſein — mit Antipas zuſammen Pilatus wegen der Aufſtellung von Weiheſchilden im Palaſte zu Jeruſalem verklagt hätte. Aber Philo, der allein von der ganzen Sache weiß, ſpricht nur von *οἱ βασιλέως υἱεῖς τέτταρες*, ohne einen Namen zu nennen, und wenn man allerdings an Antipas mitdenken wird, ſo doch nicht notwendig an jenen Herodes, den Sohn der Mariamne (der ſich aber vielleicht über den Verluſt ſeiner Gattin getröſtet hatte), ſondern eventuell an den anderen Herodes, der unter den Söhnen des Großen noch in Betracht kommen könnte, den Sohn der Kleopatra. Höchſtens auf dieſem untergeordneten Punkt (I, 434, 15) möchte ich alſo Schürers Darſtellung vielleicht etwas modifizieren; ſonſt ſtimme ich ihm jetzt betreffs der Chronologie des Lebens Jeſu, mit der natürlich die der älteſten Geſchichte der Urgemeinde zuſammenhängt, durchaus zu.

Doch es wird Zeit, daß wir Joſephus, der ja auch zu den letzten Erörterungen nur den Anlaß gab, endgültig verlaſſen und uns der Darſtellung der politiſchen Geſchichte ſelbſt zuwenden. Schürer ſetzt ſich in den Zuſätzen zu § 4—6 beſonders mit der Kritik von Willrich, Wellhauſen und Büchler auseinander, wenngleich nicht ſo ausführlich, wie man vielleicht hätte erwarten können. Holen wir das einigermaßen nach, ſo hatte ja Willrich (Juden und Griechen, S. 77 ff.) den Hohenprieſter Jaſon, wie er nach 2 Makk. 4, 7 ff. auf Onias III. gefolgt ſei, einfach ſtreichen wollen, da nämlich Joſephus, bell. jud. I, 1, 1 nichts von ihm wiſſe. Wellhauſen hat dagegen eingewandt (Gött. gel. Anz. 1895, S. 953), hier handle es ſich um einen ſpäteren Vorgang; denn nach Dan. 9, 26 f. hätten die rechtmäßigen Hohenprieſter erſt 171 zu regieren aufgehört. Wenn alſo endlich Büchler (Die Tobiaden und die Oniaden, S. 8 ff.) Jaſon und Menelaos überhaupt nicht als Hoheprieſter anſehen will, ſo war er durch Wellhauſen eigentlich ſchon im voraus widerlegt.

Auf einem anderen Punkte dagegen hatte auch dieſer Willrich zugeſtimmt, nämlich in der Verwerfung der Nachricht des zweiten Makkabäerbuchs über die Ermordung des Onias in Daphne (Willrich, Juden und Griechen S. 85 ff. 120 ff., Judaica S. 144, Wellhauſen, Gött. gel. Anz. 1895, S. 951 ff., Israel. und jüdiſche Geſchichte[3], S. 243 ff.). Aber hier hat wieder, wie übrigens auch Schürer erwähnt (I, 196, 29), Nieſe (Kritik

der beiden Makkabäerbücher, S. 96 f.) die Geſchichtlichkeit des Berichts erwieſen und damit zugleich auch die Identifikation dieſes Onias mit dem Gründer des Tempels in Leontopolis, wie ſie Willrich (Juden und Griechen, S. 77 ff.) und Wellhauſen (Gött. gel. Anz. 1895, S. 956) vornehmen, als unmöglich erklärt (vgl. auch Büchler, Die Tobiaden, S. 240, 63). Schürer that alſo in der That recht, wenn er ſeiner Schilderung der Religionsnot nach wie vor das zweite Makkabäerbuch zu Grunde legte (vgl. auch I, 215, 16, III, 97, ſowie Kamphauſen bei Kautzſch, Apokryphen und Pſeudepigraphen I, 83).

Dagegen iſt auch er (I, 207, 58) von Nieſes Verteidigung des Berichts über den Feldzug des Lyſias 2 Makk. 11, 1 ff. nicht ganz überzeugt worden und zwar weder von der Echtheit der darin mitgeteilten Briefe, noch der Geſchichtlichkeit der vorausgeſetzten Chronologie. In letzterer Beziehung unterſcheiden ſich nämlich die beiden Makkabäerbücher dadurch, daß 1) die kleineren Kriegszüge gegen die Nachbarn, die im zweiten Buch auf verſchiedene Zeitpunkte verteilt ſind, im erſten, Kapitel 5 zuſammengerückt ſind; 2) der Tod des Antiochus Epiphanes im erſten etwa ein Jahr ſpäter fällt als im andern; 3) der erſte Angriff des Lyſias um etwa ebenſoviel früher angeſetzt wird, „alſo dieſe beiden Ereigniſſe, der Tod des Antiochus und das Unternehmen des Lyſias in den beiden Makkabäerbüchern ungefähr den Platz getauſcht haben.“ Nieſe erklärt die erſte Abweichung meiner Meinung nach durchaus zutreffend dadurch, daß das erſte Makkabäerbuch die in Wahrheit auseinanderliegenden Kämpfe zuſammengeſtellt und im deutlichen Anſchluß an Neh. 4, 1. 7 als Folge der Tempelreinigung aufgefaßt habe. Aber verdient das zweite nun auch auf den beiden anderen Punkten den Vorzug vorm erſten? Hat dieſes den Tod des Antiochus Epiphanes deshalb ſpäter angeſetzt, weil es die Wiederherſtellung des Tempelgottesdienſtes als eigenes Werk des Judas Maccabäus hinſtellen wollte und ſich außerdem nicht denken konnte, daß er dieſelbe auf ſpäter verſchoben hätte? Das wäre an ſich möglich, wenn ſich nur die dabei vorausgeſetzte Datierung des Todes des Epiphanes auch ſonſt ſicherſtellen läßt. Und in der That verlegt ihn Euſeb, der hier mehr Glauben als Porphyrius verdient (vgl. auch Schürer I, 168) in das Jahr 165/164; ja auch von 176/175, dem Jahr des Amtsantritts des Epiphanes nach 1 Makk. 1, 10 kommt man, die faſt einmütig bezeugten elf Regierungsjahre hinzurechnend, auf 165/164 und nicht ein Jahr ſpäter (vgl. Schürer I, 169). Dann aber wird endlich auch der erſte Feldzug des Lyſias mit dem zweiten Makkabäerbuch nachher anzuſetzen ſein: iſt doch in dem einen der hierbei mitgeteilten und wohl echten Briefe (11, 23) bereits von dem Tode des Epiphanes die Rede. Meiner Meinung nach hätte alſo Schürer auch hier Nieſe zuſtimmen und danach freilich die ganze Darſtellung der Zeit des Judas Maccabäus (I, 207 ff.) umgeſtalten müſſen.

Willrich (Juden und Griechen, S. 71, Judaica, S. 62 ff.) und Wellhauſen (Gött. gel. Anz. 1895, S. 951, Israel. und jüdiſche Geſchichte, S. 261) haben dann auch das Bündnis des Judas mit den Römern bezweifelt, während es Nieſe (Kritik der beiden Makkabäerbücher, S. 88 f.) und Schürer (I, 220, 32) feſthalten. In der That iſt aus Joſephus, Ant. 14, 10, 6, wonach die Juden Jope (das ſie aber erſt unter Jonathan bekamen) beſaßen, ſeitdem ſie mit den Römern in freundſchaftlicher Beziehung ſtanden, jedenfalls nichts zu entnehmen; die Stelle beweiſt nur, daß die Juden Cäſar vorgeſtellt haben werden, Jope ſei ihr alter und rechtmäßiger Beſitz. Ja wenn auch 2 Makk. 4, 11 und Joſephus, bell. jud. I, 1, 4 und Ant. 12, 10, 6 nur vom erſten Makkabäerbuch abhängig ſein werden, ſo haben wir für das Bündnis noch einen ſelbſtändigen Zeugen an Juſtin XXXVI, 3, 9. Und doch braucht nun deshalb der Vertrag 1 Macc. 8, 23 ff. noch nicht echt zu ſein, wie er denn auch von Nieſe und Kautzſch (Apokryphen und Pſeudepigraphen I, 28) aufgegeben wird. Aber Schürer ſagt dagegen mit Recht: „Wenn man bedenkt, daß zwiſchen dem Original und dem uns vorliegenden Wortlaut das Zwiſchenglied einer hebräiſchen Überſetzung liegt, ſo ſehe ich nicht, welche Gründe gegen die Echtheit entſcheiden ſollen." Vers 30 iſt ja entſchieden korrupt; dann aber kann auch die Erwähnung von Schiffen nur bei den Juden und nicht bei den Römern auf Rechnung eines Überarbeiters kommen. Für die Echtheit dürfte (die Urſprünglichkeit dieſes Zuges vorausgeſetzt) mit Schürer namentlich geltend gemacht werden, daß die Vertragsbeſtimmungen zum Nachteil der Juden ungleich ſind. Freilich könnte die Urkunde — und das iſt auch Willrichs Meinung — trotzdem einer ſpäteren Zeit angehören; aber ſie deshalb, weil ſie bei Joſephus nach dem „Hohenprieſter Judas" datiert iſt, unter Ariſtobul I., der auch Judas hieß, zu verlegen, heißt dem Joſephus, der hier nur das erſte Makkabäerbuch benützt, viel Ehre erweiſen."

Weiterhin über den Brief des Königs Demetrius I. an Jonathan 10, 25 ff. ſchreibt Schürer jetzt (I, 229, 14) im Anſchluß an Willrich und Kautzſch: „Obwohl es an ſich ſehr glaublich iſt, daß Demetrius damals mehr verſprochen hat, als er zu halten geſonnen war, ſo gehen die Anerbietungen, welche der Brief enthält, doch über alles wahrſcheinliche Maß hinaus. . . Auffallend iſt auch die Parallele von 10, 36 f. mit dem Ariſteasbrief. Wie nach letzterem Ptolemäus Lagi 30 000 Juden als Beſatzungstruppen in den Feſtungen verwendet hat, ſo verſpricht Demetrius, 30 000 Juden in ſein Heer aufzunehmen und zu Feſtungsbeſatzungen zu verwenden. . . Man wird alſo annehmen dürfen, daß es ſich mit dem Brief ähnlich verhält, wie mit den Reden, welche die alten Autoren ihrer Geſchichtsdarſtellung einverleiben. . . Dagegen liegt meines Erachtens kein Grund vor, den Brief als ſpäteren Einſchub in das erſte Makkabäerbuch zu betrachten und ihn als Fälſchung aus

römiſcher Zeit, ja erſt aus der Zeit Caligulas anzuſehen. Für die Fälſchung in römiſcher Zeit ſoll nach Willrich die Erwähnung der Kopfſteuer 10, 29 entſcheidend ſein, die erſt durch Auguſtus eingeführt worden ſei. . . Letzteres wird für die ägyptiſche ‚Kopfſteuer‘ zutreffend ſein. Für die ſyriſchen Verhältniſſe iſt damit ſchlechterdings nichts bewieſen. Es iſt im Gegenteil ſicher bezeugt, daß es im Seleucidenreiche eine ‚Kopfſteuer‘ gegeben hat. . . Eine ‚Fälſchung‘ des Briefes . . erſt in römiſcher Zeit iſt ſchon wegen der Beleuchtung, in welcher hier der Kriegsdienſt im königlichen Heere erſcheint, unmöglich. Unter den Römern haben die Juden den Kriegsdienſt nicht mehr als etwas Ehrenvolles angeſehen.“

Auch betreffs der Korreſpondenz mit den Spartanern ſtimmt Schürer (I, 236, 32) mit Kautzſch überein, während er die Ehreninſchrift für Simon 14, 27ff. „mehr eine freie Reproduktion als eine diplomatiſch genaue Abſchrift“ nennt (I, 250, 19). An der Identifizierung von Joſephus, Ant. 14, 8, 5 mit 1 Makk. 15, 15ff. wird auch gegenüber Willrich (und Kautzſch), die das von Joſephus mitgeteilte Senatskonſult in das Jahr 47 verlegen, feſtgehalten (I, 251, 22); wie mir ſcheint, durchaus mit Recht. Und wenn Wellhauſen und Willrich die Beziehung der bekannten Notiz des Valerius Maximus: (Hispalus) Judaeos, qui Sabazi Jovis cultu Romanos inficere mores conati erant, repetere domos suas coegit auf die damals nach Rom geſandten Juden einen ſchlechten Scherz genannt haben, ſo ſagt Schürer (I, 253, 23) auch dagegen ſicher zutreffend: die durch den Prätor ausgewieſenen jüdiſchen Proſelytenmacher können freilich nicht die Geſandten ſelbſt ſein, wohl aber Leute aus ihrem Gefolge. Was endlich die beiden Senatskonſulte Joſephus, Ant. 13, 9, 2 und 14, 10, 22 angeht, ſo verlegt ſie Schürer (I, 260ff.) allerdings immer noch in die Zeit Antiochus' VII., letzteres aber mit viel weniger Zuverſicht als früher. Und in der That hat das ebenſo ſeine Schwierigkeit, wie die Verlegung unter Antiochus IX. (I, 207). Eine Entſcheidung iſt alſo hier in der That kaum zu treffen (vgl. auch II, 101, 135).

Um endlich noch einige andersartige Einzelheiten aus dem erſten Bande anzuführen, ſo ſchließt ſich Schürer 615, 46 der früher ([2] I, 516, 46) abgelehnten Theorie Furrers über die Lage von Gamala an, weiſt dagegen 673, 69 die Konſtruktion der Urſachen des hadrianiſchen Judenaufſtandes durch Schlatter ſehr energiſch zurück. Den Ethnarchen des Königs Aretas 2 Kor. 11, 32 bezeichnet er (I, 737; II, 82. 118) nach wie vor als einen Statthalter desſelben, will alſo von der Deutung des Ausdruckes auf einen Vertreter der arabiſchen Intereſſen, wie ſie O. Holtzmann (Neuteſtamentliche Zeitgeſchichte, S. 97), Bacon (Expositor 1899, 10, S. 354f. 429) und Zahn (Einleitung [2], II, 632) vortragen, nichts wiſſen. Und doch paßt dazu nicht nur der ſonſtige Sprachgebrauch,

über den Schürer ſelbſt in dieſer Zeitſchrift (1899, S. 95 ff.) gehandelt hat (vgl. auch Geſch.[3] II, 82, 42; III, 40 f.) die Bezeichnung von Damaskus 2 Kor. 11, 32 als ἡ πόλις Δαμασκηνῶν und die in Gal. 1, 17 liegende Unterſcheidung von Arabien (denn die Textänderung von Fries, Zeitſchrift für die neuteſtamentliche Wiſſenſchaft 1901, S. 150 f. iſt ſicher unhaltbar), ſondern namentlich die Chronologie: einen arabiſchen Statthalter von Damaskus kann es, da dort bis 33/34 römiſche Münzen vorkommen und auch nachher Tiberius, der ſpäter ſo energiſch für Antipas gegen Aretas auftrat (Joſephus, Ant. 18, 5, 3), dieſem die Stadt nicht geſchenkt haben wird, erſt nach 37 gegeben haben; ſo ſpät kann aber — hier muß ich nach dem obigen wieder meine früheren Aufſtellungen (Die Chronologie der pauliniſchen Briefe, S. 188 ff.) korrigieren — jene Flucht des Paulus aus Damaskus unmöglich ſtattgefunden haben. Weshalb ihm dann der arabiſche „Generalkonſul" überhaupt auflauerte, kann freilich hier nicht unterſucht werden, wir wenden uns vielmehr, nach den zahlreichen chronologiſchen Erörterungen die neuen Ausführungen Schürers über den jüdiſchen Kalender (I, 748 f. 759 f.) hier übergehend, ſofort dem zweiten Bande zu.

Er beginnt in § 22 mit einer Schilderung der „allgemeinen Kulturverhältniſſe", die ſich zunächſt ſtark von der in der zweiten Auflage gegebenen unterſcheidet. Aber ſchon bei der Neubearbeitung des erſten Teiles, die ja auch damals früher als die des zweiten erfolgte, wies Schürer (I, 142 f. 218 f. = [3] I, 185 f. 275 f.) darauf hin, daß Galiläa erſt durch die Hasmonäer judaiſiert worden ſei, und noch energiſcher wird das nun jetzt zu Anfang des zweiten Bandes betont. Das weicht ja von der herkömmlichen Anſchauung beträchtlich ab, iſt aber in der That ſo wohl begründet, daß Schürer, wie er in ſeiner Selbſtanzeige, Theologiſche Litteraturzeitung 1898, S. 674, hofft, auf die Zuſtimmung der Fachgenoſſen rechnen kann.

Im folgenden ſowie in § 23 hat er dagegen ſachlich nur wenig geändert, am meiſten noch in dem Abſchnitt über die Verfaſſung der helleniſtiſchen Städte (II, 78 ff.), über Kanata und Kanatha (129 ff.), Philadelphia (147) und die Entſtehung des Synedriums (190 f.). Ich gehe nur auf den letzten Punkt, der ja von beſonderer Wichtigkeit iſt, etwas näher ein und hebe zunächſt hervor, daß Schürer jetzt, was er früher ([2], II, 145) beſtritt, ſchon für die perſiſche Zeit „mit einiger Wahrſcheinlichkeit die Exiſtenz oder allmähliche Ausbildung einer Gemeindebehörde, welche dem ſpäteren Synedrium ähnlich war, annehmen" zu dürfen glaubt. „Überall wo der Hellenismus ganz von neuem ſtädtiſche Verfaſſungen geſchaffen hat, ſind es demokratiſche geweſen. In Judäa aber finden wir in der griechiſchen Zeit eine γερουσία, d. h. einen ariſtokratiſchen Senat. Dieſer ſtammt alſo höchſt wahrſcheinlich ſchon aus vorhelleniſtiſcher, d. h. aus der perſiſchen Zeit. Er mag in der

griechiſchen Zeit gewiſſe Umgeſtaltungen erfahren haben, iſt aber ſeinem Weſen nach vorhelleniſtiſch." Von der zweiten Auflage unterſcheidet ſich das ja nicht erheblich; nur die Nuancierung iſt anders und richtiger.

Noch weniger weichen § 24—28 ab; von Zuſätzen hebe ich nur hervor die Vergleichung des Tempelſchatzes in Jeruſalem mit anderen (II, 266 f.), die Bemerkung S. 272 f.: „Auch für die Israeliten unterlag das Betreten des äußeren und inneren Vorhofes gewiſſen Beſchränkungen, namentlich mit Rückſicht auf die verſchiedenen Grade levitiſcher Verunreinigungen", und die Mahnung S. 402, 58, bei Unterſuchungen über den jüdiſchen Begriff der Nächſtenliebe nicht mit dem Wort chaber als ſolchem zu operieren, vielmehr aus der Geſamtanſchauung feſtzuſtellen, wer in den betr. Kreiſen als chaber anerkannt worden iſt.

Größere Erweiterungen und Veränderungen finden wir erſt wieder in § 29, der die meſſianiſche Hoffnung behandelt. Hier wird auf S. 508 hervorgehoben, daß die Auferſtehungshoffnung in den älteren Apokryphen noch fehlt, S. 510, daß in den älteſten (?) Stücken des Buches Henoch ſtatt deſſen ein langes und glückliches Leben in dieſer Welt erwartet wird, S. 512 f., daß auch die Erzählung des Joſephus, Ant. 17, 2, 4, das Vorhandenſein der meſſianiſchen Hoffnung (freilich in ſonderbarer Form) zur Zeit des Herodes beweiſt. Beſonders wichtig iſt die Lehre vom Zwiſchenzuſtand, über die es jetzt heißt (II, 549 f.): „Für die Zeit Chriſti wird man als Anſchauung des vulgären Judentums betrachten dürfen, daß nur einzelne bevorzugte Gottesmänner, wie Henoch und Elias, aber auch Esra und ſeinesgleichen, unmittelbar nach dem Tode in den Stand der himmliſchen Herrlichkeit aufgenommen werden. ... Die Erwartung dagegen, daß alle verſtorbenen Gerechten ſchon unmittelbar nach dem Tode in die himmliſche Seligkeit verſetzt werden, iſt zunächſt ein Charakteriſtikum des helleniſtiſchen Judentums. ... Im Neuen Teſtamente zeigt ſich eine ähnliche Mannigfaltigkeit. ... Die Erwartung einer ſofortigen Verſetzung der Gerechten in den Himmel ſcheint vorzuliegen Luk. 23, 43; 2 Kor. 5, 8; Phil. 1, 23; Apg. 7, 59; Offenb. 6, 9 ff.; 7, 9 ff. Aber es fragt ſich, ob das „Paradies" Luk. 23, 43 als ein Ort im Himmel zu denken iſt; und an den anderen Stellen iſt zu erwägen, ob es ſich nicht vielleicht um eine Bevorzugung der im Dienſte Chriſti als Märtyrer Geſtorbenen handelt; nur Offenb. 7, 9 ff. würde in dieſe Auffaſſung ſich nicht fügen." Ich kann — angeſichts von V. 14 — nur dem letzten nicht beipflichten; wie ſehr ich ſonſt mit Schürer übereinſtimme, habe ich ja ſchon in meiner Schrift „Niedergefahren zu den Toten", S. 143 ff., gezeigt. Und doch muß ich — abgeſehen von den litterarkritiſchen Vorausſetzungen, auf die ich ſpäter eingehe — in freilich nur ſehr partieller Übereinſtimmung mit O. Holtzmann (Neuteſtamentliche Zeitgeſchichte, S. 4) Schürers ganzer Darſtellung

den Vorwurf machen, daß ſie die treibenden Gewalten, aus denen ſich das einzelne erklärt, nicht recht zur Geltung bringt. Daß ſich nicht nur über das Leben nach dem Tode, ſondern auch über Weſen und Aufgabe des Meſſias ſeit Daniel zwei verſchiedene Anſchauungen gegenüberſtehen, die zunächſt miteinander ausgeglichen, dann aber einfach nebeneinander geſtellt werden: all das wird bei Schürer längſt nicht genügend deutlich. Und ſo erklärt es ſich wohl auch, daß er die Idee des leidenden Meſſias für die Zeit Jeſu nicht noch energiſcher beſtreitet, etwa ſo, wie es neuerdings Hollmann (Die Bedeutung des Todes Jeſu, S. 41ff.) gethan hat.

Der letzte Paragraph des zweiten Bandes, der die Eſſener behandelt, iſt nur wenig verändert worden: um ſo mehr der erſte des dritten, deſſen Umfang von 82 auf 135 Seiten angeſchwollen iſt. Hier wird zunächſt die Verbreitung des Judentums namentlich in Kleinaſien und Ägypten genauer und vollſtändiger als früher beſchrieben (III, 10ff.); ebenſo dann ſeine innere Organiſation (39ff.) und ſtaatsrechtliche Stellung (57ff.). Die Ausführungen über erſtere ſchließen jetzt mit den Worten (51ff.): „Erſt in ſehr ſpäter Zeit iſt bei den Juden der Diaſpora der titulare Gebrauch von πρεσβύτερος nachweisbar. Die älteſten Belege dafür ſind kaiſerliche Verordnungen aus dem vierten Jahrhundert, bei welchen es überdies nicht ſicher iſt, daß ſie auf die Verhältniſſe der Diaſpora ſich beziehen. Die wenigen Inſchriften, auf welchen der Titel vorkommt, ſind zum Teil noch jünger. Daraus darf man freilich nicht folgern, daß es früher keine ‚Älteſten‘ gegeben hat; denn die γερουσία, die für Alexandria wie für die römiſchen Gemeinden bezeugt iſt, kann nur das Kollegium der Älteſten ſein. Aber dieſe ‚Älteſten‘ ſind keine Beamten. Letztere heißen in der Diaſpora überall — ſoweit unſere Kenntnis reicht — ἄρχοντες.“

Die ſtaatsrechtliche Stellung der Gemeinden richtet ſich, wie Schürer jetzt (III, 57ff.) zeigt, nicht nur nach derjenigen der phöniziſchen, ägyptiſchen Diaſporagemeinden u. ſ. w. und der religiöſen Genoſſenſchaften Einheimiſcher, ſondern auch der Korporationen von Griechen und Römern in nichtgriechiſchen oder nichtrömiſchen Ländern. „In Alexandrien und Cyrene bildeten die Juden ſelbſtändige politiſche Verbände. Hier iſt ihre Stellung zu vergleichen mit derjenigen der Griechen in Tanais und der conventus civium Romanorum in den nichtitaliſchen Städten. Den Gegenſatz zu dieſem größten Maße von Selbſtändigkeit bildet die Stellung der religiöſen Privatvereine Einheimiſcher. Die Mitglieder dieſer nahmen keine politiſche Sonderſtellung ein; ſie waren Bürger oder Nichtbürger wie andere Einheimiſche mit allen Rechten und Pflichten derſelben. Ob die jüdiſchen Gemeinden im Altertum jemals ganz auf dieſer Linie geſtanden haben, erſcheint fraglich. Denn ſelbſt in der ſpäteren Kaiſerzeit hatten ſie, ſoweit ſich erkennen läßt, in Zivilprozeſſen ihrer Mit-

glieder noch eigene Jurisdiktion. Immerhin mag die Stellung der Juden in Rom, wo ſie als Nachkommen der libertini das Bürgerrecht hatten und nicht einheitlich organiſiert waren, ſondern einzelne Vereine bildeten, nicht erheblich verſchieden geweſen ſein von derjenigen anderer religiöſer Vereine. In den meiſten Ländern aber iſt die Stellung der jüdiſchen Gemeinden zu vergleichen mit derjenigen der orientaliſchen Kaufleute. Auch die Juden lebten wie die Phönizier und Ägypter als Fremde an fremdem Orte. Dabei iſt jedoch zweierlei zu beachten. Einerſeits legten ſie großen Wert auf die eigene Jurisdiktion. Indem ihnen dieſe zugeſtanden wurde (was in betreff der Phönizier, Ägypter u. ſ. w. nicht wahrſcheinlich iſt), kam ihre privilegierte Stellung derjenigen der conventus civium Romanorum nahe. Anderſeits hatten ſie in einzelnen Städten das Bürgerrecht. Damit hörten ſie auf, Fremde zu ſein, und nahmen an den Rechten und Pflichten der Bürger teil" (64 f.)

Weiterhin in die Schilderung des religiöſen Lebens der Diaſpora iſt zunächſt ein Hinweis auf ſynkretiſtiſche Erſcheinungen eingefügt (III, 90 f.), dann ein ſolcher auf die Feier der Neumonde und Jahresfeſte, die auch nicht bloß in der Synagoge ſtattfand. „Wie für die heidniſchen Kultvereine es ſelbſtverſtändlich war, daß dieſe Kultgenoſſen von Zeit zu Zeit zu feſtlichem Opfermahle zuſammenkamen, und wie auch in Jeruſalem die jüdiſchen Feſtpilger ihre gemeinſamen Opfermahlzeiten hielten, ſo haben auch die Juden in der Diaſpora nicht ganz auf derartiges verzichtet. Wenn durch Cäſar den Juden geſtattet wurde *σύνδειπνα ποιεῖν*, und im Anſchluß hieran ein anderer Beamter ihnen erlaubte *κατὰ τὰ πάτρια ἔθη καὶ νόμιμα συνάγεσθαί τε καὶ ἑστιᾶσθαι* (Joſephus, Ant. 14, 10, 8), ſo hat dies ohne Zweifel eine reale Grundlage gehabt. Man wird an Analogieen der Opfermahle in Jeruſalem, vor allem des Paſſah, zu denken haben. Am Laubhüttenfeſt ſpeiſte man gemeinſam in den aus friſchen Zweigen errichteten Hütten" (96). Wie dadurch Gal. 4, 10 und Kol. 2, 16 verſtändlicher werden, hat Schürer ſelbſt durch Anführung dieſer Stellen (95, 19) angedeutet; dasſelbe gilt aber auch von des Apoſtels Toleranz gegen die korinthiſche Feier des Herrenmahles.

Die vorletzten beiden Paragraphen behandeln die paläſtinenſiſch- und die helleniſtiſch-jüdiſche Litteratur und werden uns am längſten beſchäftigen. Denn hier hat nicht nur Schürer ſelbſt zahlreiche Zuſätze gemacht, ſondern iſt auch von anderen ſeinen Aufſtellungen vielfach widerſprochen worden — zum Teil allerdings erſt auf Grund von Funden, die Schürer noch gar nicht kennen konnte.

So iſt außer den 1898 bekannten Stücken des hebräiſchen Sirach auch noch 3, 6[b]—16, 26[b]. 30, 11—33, 3. 34, 12—38, 27. 50, 22[c]—51, 30 und ein Auszug aus 4, 23—5, 13. 6, 18—7, 25. 18, 31—20, 13. 25, 8—26, 2. 37, 19—26 entdeckt worden;

doch hat darüber in dieſer Zeitſchrift (1900, S. 363ff. 505ff. 1901, S. 75ff. 269ff. 545ff. 1902, S. 205ff. 347ff.) Ryſſel ſo ausführlich berichtet, daß wir hier nicht noch einmal darauf zurückzukommen brauchen.

Auch über die Achiacharſage und zugleich den Urſprung des Tobitſtoffes hat an derſelben Stelle (1901, S. 377ff.) unter Berückſichtigung der wichtigeren neueſten Litteratur darüber Marg. Plath gehandelt.

Ich ſelbſt habe endlich (1898, S. 212ff.), ohne von Schürer noch im einzelnen berückſichtigt werden zu können, die Zuſammenſetzung des Buches Henoch unterſucht und in den meiſten Punkten bei Beer (bei Kautzſch, Apokryphen und Pſeudepigraphen II, 224ff.) Zuſtimmung gefunden, namentlich in der Verwerfung der auch von Schürer (III, 195. 200ff.) feſtgehaltenen Annahme, daß die Bilderreden erſt ſpäter in ein bereits vorliegendes Henochbuch eingeſchaltet worden ſind. In Wahrheit iſt die ganze Schrift, wie die anderen, noch zu erwähnenden Apokalypſen, aus einzelnen, urſprünglich ſelbſtändigen Traditionen entſtanden, deren Zuſammenarbeitung allerdings erſt Beer zu erklären unternommen hat. Er verſucht auch den Abſchnitt 91, 1—11. 92. 94ff. beſtimmter, als ich es für möglich gehalten hatte, und zwar aus der Zeit des Alexander Jannäus oder der Alexandra zu datieren; betreffs der Anſetzung der Wochenapokalypſe (vor 167) und der Bilderreden (vor 64) trifft er mit mir zuſammen. Wenn dagegen Schürer (III, 200), wie die Hirtenviſion, ſo überhaupt Kapitel 1—36. 72—105 in das letzte Drittel des zweiten vorchriſtlichen Jahrhunderts verlegt, ſo ſetzt er ausgeſprochenermaßen voraus, daß der Verfaſſer beider identiſch ſei; denn die Eschatologie des Abſchnitts, auf die er ſich jetzt auch noch beruft, beweiſt nur das Alter der hier verarbeiteten Traditionen. Ob ſie auch ſchon ſchriftlich vorlagen, können wir — ſo möchte ich mich jetzt mit Beer ausdrücken — nicht ſagen; die Zitate in den Jubiläen und Teſtamenten beziehen ſich auch nach Schürer (III, 204. 277) nur zum Teil auf unſer Buch.

Und ebenſowenig auf das ſogenannte ſlaviſche Henochbuch, von dem Schürer erſt jetzt berichtet (III, 209ff.), obwohl es ſchon ſeit 1880 bekannt war. Aber erſt 1896 erſchien eine engliſche Überſetzung von Morfill und Charles und eine deutſche von Bonwetſch, durch die das Buch auch Nicht-Slaviſten zugänglich wurde. Spezifiſch Chriſtliches findet ſich nirgends, obwohl manche Stellen, die dem Übrigen widerſprechen, von Chriſten interpoliert ſein könnten. Jedenfalls iſt das Buch nicht ſpäter als das Ende des zweiten chriſtlichen Jahrhunderts; denn ſonſt wäre es von der Kirche, wie doch ſeine Überlieferung zeigt, nicht mehr rezipiert worden.

Über die Assumptio Mosis, die Schürer (III, 213ff.) nur in Kleinigkeiten anders als früher beurteilt, habe ich ſchon bei Kautzſch, Apokryphen und Pſeudepigraphen II, 311ff., zum Teil andere Anſchauungen geäußert. Ich kann namentlich nicht zugeben, daß eine Schrift, die die

makkabäiſche Erhebung mit Stillſchweigen übergeht, und eine ſolche Schilderung des künftigen Heils, wie in Kapitel 10, giebt, von einem Zelotenſtamme: der Verfaſſer wird mit Baldenſperger und Charles als phariſäiſcher Quietiſt zu bezeichnen ſein. In Kapitel 8 f. ſehe ich eine allerdings von der Makkabäerzeit abſtrahierte Beſchreibung der Zukunft und brauche deshalb auch nicht mit Charles und Schürer anzunehmen, daß der Text in Verwirrung geraten ſei; das berühmte taxo 9, 1 habe ich im Anſchluß an Heidenheim, deſſen Erklärung auch Schürer für beachtenswert hält, als τάξων, den Ordner, gedeutet und möchte ihr auch vor den ſeither verſuchten Deutungen, namentlich der auf אלעזר, das Ab-Bag-Äquivalent für תכסוך (!), die Burkitt im Dictionary of the Bible vorträgt, den Vorzug geben.

Dem Abſchnitt über die Apokalypſe Baruchs hat Schürer (III, 229) eine Zurückweiſung der Quellenſcheidungen von Kabiſch, De Faye und Charles hinzugefügt und in dieſer Beziehung meinen Ausführungen in dieſer Zeitſchrift (1898, S. 227 ff.) im allgemeinen zugeſtimmt. Wenn er meint, ich wollte doch Genaueres feſtſtellen als möglich ſei, ſo kann ich nur noch einmal auf meine früheren Ausführungen verweiſen, die auch Ryſſel (bei Kautzſch, Apokryphen und Pſeudepigraphen II, 409) zu billigen ſcheint. Er führt zugleich auch noch andere Baruchapokrypha an, die Schürer noch nicht kannte oder wenigſtens nicht erwähnt hatte, und ſtimmt ihm und ſeinen Nachfolgern, ſo nun auch Wellhauſen, zu in der Deutung des Verhältniſſes unſerer Schrift zu dem vierten Buche Esra. Was Gunkel (bei Kautzſch, Apokryphen und Pſeudepigraphen II, 351) dagegen geltend macht, ſcheint mir nicht durchſchlagend; ich möchte vielmehr, wie auch Ryſſel, unter anderem fort und fort darauf hinweiſen, daß erſt von Baruch aus manche Stellen bei Esra verſtändlich werden.

Was dieſen ſelbſt betrifft, ſo hat Schürer wieder nur eine Bemerkung gegen die Quellenkritiker und eine Zurückweiſung von Dillmanns Deutung des Adlergeſichts, die ich mir früher (in dieſer Zeitſchrift 1898, S. 242 f.) angeeignet hatte, hinzugefügt (III, 242 f.). Ich muß ihm (und Gunkel) jetzt auch darin Recht geben, ebenſo wie Wellhauſen und Gunkel in der Annahme eines hebräiſchen Originals, freue ich mich aber zugleich, daß letzterer in dem Nachweis der der vierten bis ſechſten Viſion zu Grunde liegenden Traditionen mit mir zuſammentrifft.

Über die Apokalypſe Abrahams, die zwar ſeit 1863 mehrfach ſlaviſch gedruckt, aber erſt 1897 durch die deutſche Überſetzung weiteren Kreiſen zugänglich gemacht worden war, berichtet Schürer erſt jetzt (III, 250 ff.) in folgender Weiſe: „Chriſtliches findet ſich nur in Kapitel 29; denn der ‚geſchmähte und geſchlagene Mann‘, auf welchen die Heiden hoffen, iſt ſicher Chriſtus... Für das verhältnismäßige Alter der Grundſchrift ſpricht die Thatſache ihrer Aufnahme von Seite der chriſtlichen Kirche. Eine ziemlich deutliche Spur ihrer Benutzung findet ſich in den klemen-

tiniſchen Rekognitionen. Auch wird unſere Apokalypſe identiſch ſein mit dem apokryphiſchen Buch Ἀβραάμ, welches in der Stichometrie des Nicephorus und in der Synopsis Athanasii neben Henoch, Testam. XII Patr. und Assumptio Mosis erwähnt wird." Das Teſtament Abrahams dagegen, das außer von James übrigens auch von Teichmann (Die pauliniſchen Vorſtellungen von Auferſtehung und Gericht) als jüdiſch betrachtet wird, bezeichnet Schürer (252) mit Recht als eine chriſtliche Schrift.

Für die Teſtamente der zwölf Patriarchen zieht Schürer jetzt (III, 256 f.) mehr als früher die armeniſche Überſetzung heran, die dann Preuſchen (Zeitſchrift für die neuteſtamentliche Wiſſenſchaft 1900, S. 106 ff.) genau unterſucht hat. Gleichzeitig prüfte Bouſſet (ebenda S. 141 ff. 187 ff.) die von Schnapp auch bei Kautzſch, Apokryphen und Pſeudepigraphen vorgenommenen Ausſcheidungen nach und ſetzte zugleich die jüdiſchen Interpolationen in die Zeit Hyrkans II. oder des Pompejus, die Grundſchrift dagegen in die der ſpäteren Makkabäer, alſo erheblich früher als es ſonſt gewöhnlich geſchieht (vgl. auch Charles, Encyclopaedia biblica I, 241). Das hebräiſche Teſtament Naphthalis, das wie Gaſter auch Reſch (in dieſer Zeitſchrift 1899, S. 206 ff.) für das Original des griechiſchen hält, erklärt Bouſſet in Übereinſtimmung mit Schürer (III, 259) und Schnapp für eine Bearbeitung der Grundſchrift des ſonſt bekannten Textes; dagegen das aramäiſche Fragment des Teſtaments Levis, das Paß und Arendzen in der Jewish Quarterly Review 1900, p. 651 ff. veröffentlichten, für eine zum Teil urſprünglichere Rezenſion desſelben (Zeitſchrift für die neuteſtamentliche Wiſſenſchaft 1900, S. 344 ff.). Ich bin im allgemeinen geneigt, ihm in all dieſen Punkten zuzuſtimmen.

Schürers Angaben über die Elias- und Zephanja-Apokalypſe (III, 267 ff.) ſind wieder durch ſeither erſt bekannt gewordene Entdeckungen überholt worden, wenngleich nicht in der Weiſe, wie der Herausgeber der ſchon von Schürer erwähnten koptiſchen Fragmente, Steindorff (Texte und Unterſuchungen, N. F. II, 3 a) annahm. Er meinte allerdings, in ihnen nicht nur jene beiden, ſondern auch noch eine anonyme Apokalypſe zum Teil wiedergefunden zu haben; aber die der Eliasapokalypſe zugewieſenen Stücke ſind, wie Schürer in der theologiſchen Litteraturzeitung 1899, S. 7 nachwies, faſt durchweg chriſtlich, während die den Vätern bekannte Schrift dieſes Titels jüdiſchen Urſprungs geweſen ſein muß. Die Zephanja-Apokalypſe dagegen, zu der auch die von Steindorff ſogenannte anonyme Schrift gehören wird, kann ſehr wohl mit der von Clemens Alexandrinus zitierten Schrift zuſammenhängen; denn was strom. V, 11, 77 daraus zitiert wird, fügt ſich in unſere Fragmente ganz gut ein. Über die Zephanja-Apokalypſe wird ſich alſo mehr ſagen laſſen, als bei Schürer zu leſen iſt; betreffs der jüdiſchen Eliasapokalypſe bleibt es dagegen bei ſeinen, gegen früher übrigens wieder mannigfach erweiterten Angaben.

Unverändert hat Schürer den Abſchnitt über die Jubiläen wieder aufgenommen (III, 274 ff.); aber auch hier iſt die Forſchung ſeitdem über ihn hinausgegangen. Schon Littmann (bei Kautzſch, Apokryphen und Pſeudepigraphen II, 37) machte darauf aufmerkſam, daß der ſpätere Dillmann und Krüger die Schrift für vorchriſtlich erklärt hätten; dann erſchien in dieſer Zeitſchrift (1900, S. 167 ff.) der Artikel von Bohn, der ſie um 150, und in der Zeitſchrift für die neuteſtamentliche Wiſſenſchaft (1900, S. 198 ff.) und der theologiſchen Rundſchau (1900, S. 372 ff.) eine gelegentliche Bemerkung Bouſſets, der ſie wenigſtens in die Zeit Alexandras oder die erſten Jahre Ariſtobuls ſetzte. Seine Beweiſe ſcheinen mir auch hier durchſchlagend zu ſein; namentlich die, wie auch in den Teſtamenten, planmäßig durchgeführte Verherrlichung Levis paßt nur auf dieſe Zeit.

Vom Martyrium des Jeſaja iſt nach Erſcheinen von Schürers dritter Auflage der griechiſche Text zu 2,4—4,4 wiedergefunden worden (Grenfell und Hunt, The Amherst Papyri I), der es allerdings als ausgeſchloſſen erſcheinen läßt, daß, wie ich früher annahm (Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie 1896, S. 398 ff. 1897, S. 456 ff.) und Bartlet (The apostolic age, p. 310. 328. 521 ff.) ſcheinbar unabhängig von mir zu entdecken glaubte, 4, 2 Berial mit dem hiſtoriſchen Nero identifiziert würde und deshalb 3, 13 oder 31—4, 21 oder 22 in der Zeit von 64 bis 68 geſchrieben wäre. Dagegen muß ich trotz der Zuſtimmung, die Dillmanns von Schürer wiederholte Quellenſcheidung ſeitdem auch bei Beer (bei Kautzſch, Apokryphen und Pſeudepigraphen II, 121) und Charles (The ascension of Isaiah XXXVI ff.) gefunden hat, dabei bleiben, daß ſich nur die frühere Exiſtenz der visio Kapitel 6—11 wahrſcheinlich machen läßt; alles Übrige iſt wohl möglich, aber nicht zu beweiſen.

Es folgt ein ſelbſtändiger Abſchnitt über die Paralipomena Jeremiae (III, 285 ff.), die Schürer früher ([2] II, 644), unter Vorausſetzung ihres chriſtlichen Urſprungs, nur gelegentlich erwähnt hatte. Jetzt meint er nur den unvermittelt auftretenden Schluß ſo beurteilen, das Übrige aber für jüdiſch halten zu ſollen und hat dafür auch bei Ryſſel (bei Kautzſch, Apokryphen und Pſeudepigraphen II, 403) Zuſtimmung gefunden. Aber entſchieden iſt die Frage wohl noch nicht.

Eher möchte ich fort und fort (wie ſchon in meiner Lehre von der Sünde I, 13) für den jüdiſchen Urſprung des Lebens Adams und Evas eintreten, den Schürer auch jetzt noch nicht einmal als möglich anzuſehen ſcheint (III, 288 f.). Und doch hatten ſich ſchon vorher verſchiedene von Fuchs bei Kautzſch, Apokryphen und Pſeudepigraphen II, 510 aufgeführte Gelehrte ſowie die Herausgeber des lateiniſchen und ſlaviſchen Textes, W. Meyer und Jagić, dafür ausgeſprochen und hat namentlich Fuchs ſelbſt eine Reihe von Beweiſen dafür beigebracht, die mir wenigſtens zum Teil zwingend erſcheinen. Kautzſch hat daher die Schrift wohl mit

größerem Recht, als das Martyrium des Jeſaja, in ſeine Überſetzung der Apokryphen und Pſeudepigraphen aufgenommen.

Schürer erwähnt dagegen in dieſem Zuſammenhang (III, 289 f.) jetzt noch die Legende von Joſeph und Aſeneth, die aber doch in keiner ſelbſtändigen Schrift behandelt worden zu ſein braucht. Das geſchieht vielmehr erſt in dem chriſtlichen Buch, das uns in griechiſcher, lateiniſcher, ſyriſcher, armeniſcher und ſlaviſcher Sprache erhalten iſt. Und ſofern es auf jüdiſcher Grundlage ruht, gehört es eigentlich nicht unter die „nichterhaltenen Legendenwerke.“ Doch lege ich auf dieſen kleinen Mangel der Anordnung natürlich ſo gut wie gar keinen Wert.

Beſonders dankenswert iſt wieder die Erweiterung von 3 auf 11 Seiten, die der letzte Abſchnitt dieſes Paragraphen: Zauberformeln und Zauberbücher, erfahren hat (III, 294 ff.). Schürer giebt hier namentlich intereſſante Zeugniſſe für den Gebrauch der jüdiſchen Gottesnamen durch nichtjüdiſche Exorziſten und erläutert damit natürlich zugleich die neuteſtamentlichen Stellen Mark. 9, 38; Luk. 9, 49; Apg. 19, 13. Auch die Bedeutung all dieſer Vorſtellungen wird mit Recht jetzt viel höher angeſchlagen, als es früher (^{2} II, 691) geſchehen war.

Der nächſte Paragraph, der die helleniſtiſch-jüdiſche Litteratur behandelt, iſt zunächſt nur wenig verändert worden. Bei Beſprechung des zweiten Makkabäerbuchs wird die Meinung Schlatters, daß das Werk des Jaſon von Cyrene auch dem erſten zu Grunde liege, kurz abgelehnt (III, 361); über die Aufſtellungen von Willrich, Wellhauſen und Nieſe war ſchon oben die Rede. Neu iſt der Abſchnitt über den Chronographen Thallus, den Schürer mit dem von Joſephus, Ant. 18, 6, 4 erwähnten Freigelaſſenen des Tiberius identifiziert (368 f.). Dann wird die Echtheit der Schrift Ariſtobuls auch gegen Elter, meines Erachtens ſiegreich, verteidigt (388 ff.), während allerdings Wendland (bei Kautzſch, Apokryphen und Pſeudepigraphen II, 3) bei ſeinem Widerſpruch beharrt. Viel umfangreicher ſind die allgemeinen Ausführungen über Sibyllen und und Sibyllinen (421 ff.) geworden; neuerdings hat Geffcken noch beſonders über die babyloniſche Sibylle gehandelt (Nachrichten der Geſellſchaft der Wiſſenſchaften zu Göttingen 1900, 50, S. 88 ff.) und die uns erhaltenen jüdiſch-chriſtlichen Sibyllinen zu ordnen verſucht (Texte und Unterſuchungen, N. F. VIII, 1). Betreffs des Hekatäus wird ſowohl die Meinung von Elter und Schlatter, Joſephus ſchöpfe nur aus ſeinem echten Werk, als die von Willrich, die Umarbeitung desſelben habe früheſtens um 100 v. Chr. ſtattgefunden, abgelehnt (464 f.). Neuerdings iſt letzterer ja ſogar (Judaica, S. 127) bis in das erſte nachchriſtliche Jahrhundert hinabgegangen; aber der Ariſteasbrief, der „dieſelbe Weiſe ſingt“, braucht doch nicht ſo ſpät, ja nicht einmal mit Wendland (bei Kautzſch, Apokryphen und Pſeudepigraphen II, 3, Aristeae ad Philocratem epistula) zwiſchen 96 und 63 angeſetzt zu werden. Endlich ganz

neu ſind wieder die Erörterungen über Menander (476 ff.) und den Rhetor Cäcilius von Calacte (483 ff.): jener der berühmte attiſche Komiker, dem unter anderem auch eine jüdiſch-heidniſche Spruchſammlung zugeſchrieben worden iſt, dieſer ein jüdiſcher Litterat zur Zeit des Auguſtus, der eine Schrift περὶ ὕψους verfaßte.

Den Schluß des ganzen Werkes bildet eine Beſprechung der Schriften und der Lehre Philos, die gegen früher wieder um 20 Seiten gewachſen iſt (III, 487 ff.). Ich hebe daraus, zumal da meine Beſprechung ſo ſchon lang genug geworden iſt, nur noch hervor, daß Schürer auch gegenüber von Maſſebieau, Conybeare und Wendland an der Unechtheit von de vita contemplativa feſthält. In der Darſtellung der Lehre Philos dagegen — damit kehre ich zu meinem Ausgangspunkt zurück — vermißt man wieder ein näheres Eingehen auf die eigentlich treibenden Ideeen innerhalb des Judentums, die erſt zur Aufnahme der griechiſchen Philoſopheme führten. Aber in den engeren Grenzen, die ſich Schürer nun einmal geſteckt hatte, hat er ſeine Aufgabe in unübertrefflicher Weiſe gelöſt; ſeine Geſchichte des jüdiſchen Volkes iſt und bleibt das wertvollſte Hilfsmittel zum Verſtändnis des Neuen Teſtamentes, das wir haben.

Halle a. S. **Carl Clemen.**

2.

Einar Billing: „Luthers lära om staten i dess samband med hans reformatoriska grundtankar och med tidigare kyrkliga läror". Erſter Band. Eine akademiſche Abhandlung. Upſala 1900. (199 S.)

„Luthers Lehre vom Staat in ihrem Zuſammenhange mit ſeinen reformatoriſchen Grundgedanken und mit früheren kirchlichen Lehrern" iſt der Titel einer Schrift, durch deren erſten Band der Verfaſſer, ein Sohn des Biſchofs Billing in Lund, ſich in Upſala habilitiert hat. Nur dieſer erſte Band iſt bisher erſchienen, er iſt aber von nicht geringem Intereſſe.

Wie viele Einzelfragen in Luthers Theologie, ſo iſt auch ſeine Lehre vom Staat öfters früher behandelt worden. Ein Blick nur auf die —

ſo gut wir urteilen können — vollſtändige Litteraturangabe im Anfange des neuen Buches zeigt das deutlich, und nicht die Theologen allein, ſondern auch die Nationalökonomen, wie namentlich Frank G. Ward in ſeiner vorzüglichen und klaren Abhandlung „Darſtellung und Würdigung der Anſichten Luthers vom Staat“ (1898), haben ſich für Luthers Anſchauung in dieſem Punkte intereſſiert. Ja Billing meint ſogar ſagen zu können, daß die bisherigen vollſtändigſten Darſtellungen der Lehre Luthers vom Staat von nationalökonomiſchen und juridiſchen und gar nicht von ethiſch-religiöſen Geſichtspunkten ausgegangen ſeien. Im Anſchluß an ein älteres ſchwediſches Werk von dem verſtorbenen Domprobſt R. Sundelin über Luthers Lehre von der Familie, das der erſte Band einer Darſtellung der ſozialen Ethik Luthers ſein ſollte, will der junge Verfaſſer nun Luthers Lehre vom Staat von einem ſtreng ethiſchen Geſichtspunkte aus ſchildern. Und es kann ſofort geſagt werden, daß ſeine Darſtellung — ſo gut man nach dem vorliegenden erſten Bande urteilen kann — die bisher ausführlichſte und tiefgehendſte von dieſem Geſichtspunkte aus ſein wird. Es ſcheint doch auf der anderen Seite ſo, daß die Schilderung an mehreren Stellen etwas breit iſt; eine knappere Darſtellung wäre wahrſcheinlich möglich geweſen und hätte jedenfalls den Überblick erleichtern können. Die einzelnen Abſchnitte des Buches ſind nämlich ziemlich groß. Sofort muß auch das bemerkt werden, daß die Darſtellung eine objektive iſt; der Verfaſſer wünſcht nur — wie er ſelbſt ſagt — Luther ſich ſelbſt kritiſieren zu laſſen, wodurch das Buch ja ein Verſuch, die Gedanken Luthers zu ſyſtematiſieren, wird. Überhaupt iſt die Dispoſition des Werkes ganz und gar ſyſtematiſch. Das geſchichtliche Moment, das doch nicht auf die Seite gedrängt iſt, kommt zu ſeinem Rechte in den Abſchnitten der einzelnen konkreten Unterſuchungen.

Wir wollen aber in medias res gehen und unterſuchen, welchen Stoff der Verfaſſer aufnimmt und wie er ihn gruppiert.

Zuerſt kommt eine große Einleitung (63 S.), „die mittelalterlichen Geſellſchaftstheorieen“, die in vier Abteilungen zerfällt, nämlich einen ſyſtematiſchen Überblick im Anſchluß an Thomas Aquinas, dann die Grundprinzipien im hierarchiſchen Syſtem und die Hauptmomente des Entwickelungsganges dieſer Prinzipien, dann die oppoſitionellen Lehrer und zuletzt die Loſung der revolutionären Bewegungen. Nun kommt die Sache ſelbſt, Luthers Lehre vom Staat, und der Stoff wird in zwei Hauptabſchnitte geteilt: I. die allgemeinen Vorausſetzungen und Grundzüge, II. die einzelnen Punkte in Luthers Lehre. Der erſte Abſchnitt hat wieder eine Reihe Abteilungen. Zuerſt behandelt der Verfaſſer die Frage, inwiefern Luthers reformatoriſche Grundgedanken Bedeutung für ſeine Lehre vom Staat haben, dann unterſucht er Luthers Auffaſſung von den gleichzeitigen Geſellſchaftsverhältniſſen, die Geſichtspunkte für Luthers Äußerungen in den Fragen, die das politiſche Leben angehen, Luthers Quellen und Autoritäten in betreff ſeiner Lehre vom Staat und zuletzt Luthers Welt-

bild und Geſellſchaftsbild. Dieſe letzte Abteilung iſt ſehr umfangreich und wird deshalb in vier Unterabteilungen geſondert. Die erſte von dieſen lautet: Gottes Ordnungen in Natur und Geſellſchaft.

Hier aber hält der Verfaſſer plötzlich an. Von den vier Unterabteilungen führt er alſo in dieſem Bande nur die erſte durch, und man verſteht eigentlich nicht, warum er nicht die drei anderen mitnimmt; denn in dieſem Falle hätte er ſeinen erſten Hauptabſchnitt (über die allgemeinen Vorausſetzungen und Grundzüge) beendigt. Um ſeine Leſer auf das, was im letzten Bande erſcheinen wird, vorzubereiten, hat der Verfaſſer indes eine Überſicht, nicht über die drei genannten Unterabteilungen allein, ſondern auch ſchon über dieſen ganzen Band gegeben, und dieſe Überſicht wollen wir mitnehmen, um ſeine Dispoſition klar zu machen.

Die drei letzten Unterabteilungen ſind: die prinzipiellen Unterſchiede in der Organiſation des weltlichen und des geiſtlichen Regiments, das weitere Ausformen der weltlichen Geſellſchaftsordnungen und der große Streit über die Erhaltung der weltlichen Geſellſchaftsordnungen. Jetzt kommt der zweite Hauptabſchnitt: die einzelnen Punkte in Luthers Lehre vom Staat. Hier ſind drei Abteilungen. Die erſte iſt der Platz des weltlichen Regiments in dem Syſtem der Ordnungen Gottes, und ſie zerfällt in folgende Unterabteilungen: der Urſprung des weltlichen Regiments, die Sphären der Aufgaben des weltlichen Regiments, das Verhältnis des weltlichen Regiments zu dem häuslichen und dem geiſtlichen Regimente und dann der einzelne Chriſt und die Wirkſamkeit des weltlichen Regiments. Die zweite Abteilung behandelt die Stellung der weltlichen Obrigkeit innerhalb der Geſellſchaft und hat auch mehrere Unterabteilungen: die Perſon des Fürſten, der Fürſt und ſeine Umgebung, der Fürſt und die Geſetze und zuletzt Obrigkeit und Unterthanen. Die dritte und abſchließende Abteilung heißt „die einzelnen Aufgaben des weltlichen Regiments“ und behandelt zuerſt Rechtspflege und Kriegführung, dann die Regulierung des ökonomiſchen Lebens, die Aufſicht über das ſittliche Leben und als das allerletzte die Fürſorge für das Schulweſen und für das kirchliche Leben.

Dieſer Überblick über den Inhalt des Werkes wird nun aber ſofort zeigen, daß man kein entſcheidendes Urteil über dasſelbe ausſprechen kann, weil eben der zweite Band mit ſeinen konkreten Ausführungen noch nicht erſchienen iſt. Wir müſſen uns bis zu der Zeit mit vereinzelten Bemerkungen begnügen.

In der Einleitung arbeitet der Verfaſſer — wie er auch ſelbſt ſagt — mit den Arbeiten anderer als Grundlagen. In ſeiner Darſtellung von Thomas Aquinas ſtützt er ſich beſonders auf Baumann. Man ſieht aber leicht, daß er immer ſehr vorſichtig und ſorgfältig iſt auch in dieſen Unterſuchungen. Seine Darſtellung von Thomas, die ſehr ausführlich und gründlich iſt, bildet alſo den Ausgangspunkt für alle ſeine Unterſuchungen; bei Thomas

iſt, ſeiner Meinung nach, die ganze römiſche Anſchauung vom Staat zu ſuchen, Thomas „knüpft alle Fäden zuſammen". Das iſt gewiß richtig, nur iſt es doch eine Frage, ob man nicht in einer ſolchen Monographie mit Auguſtin anfangen muß. Seite 26—27 und 30 geht der Verfaſſer auch zu Auguſtin zurück und ſagt ſelbſt, daß man in „De civitate Dei" den Anfang der hierarchiſchen Gedanken ſpürt, ja gewiſſermaßen auch den Anfang der ſpäteren oppoſitionellen Gedanken im Mittelalter, aber der Verfaſſer, der ſonſt ſo ausführlich iſt, kommt mit Auguſtin bald zu Ende. Hier hätte er uns genaueren Unterricht geben ſollen. Ein ſchwierig zu behandelnder Abſchnitt iſt in der Einleitung „die oppoſitionellen Lehrer". Der Verfaſſer giebt, was er hat finden können, aber hier iſt eben der Boden nicht ſo oft betreten worden. Männer wie Nicolaus Cuſanus, Marſilius von Padova und Occam ſind uns noch nicht völlig bekannt.

Gehen wir zu der eigentlichen Unterſuchung über, ſo fragt man ſich ſofort, ob die Grundſonderung des Stoffes zwiſchen den allgemeinen Vorausſetzungen und Grundzügen auf der einen Seite und den einzelnen Punkten in der Lehre auf der anderen auch wirklich praktiſch iſt. Natürlich hat der Verfaſſer ganz recht, wenn er ſofort im Anfang z. B. Luthers reformatoriſche Grundgedanken, inſofern ſie hier Bedeutung haben, unterſucht, oder wenn er von Luthers Quellen und Autoritäten ſpricht. Wenn er aber auch die Grundzüge der Lehre ſelbſt giebt, um dann ſpäter die einzelnen Punkte zu behandeln, iſt die Gefahr immer da, wie überhaupt, wenn man in der Ethik zwiſchen einem allgemeinen und einem ſpeziellen Teile ſondert, daß man ſich wiederhole. Ob der Verfaſſer der Gefahr entgehen kann, iſt ja noch nicht möglich zu ſagen. Wenn er aber z. B. in dem letzten Abſchnitte des Bandes unter Gottes Ordnungen auch von den drei Ständen, durch Schule, „Schloß" (Rathaus, Obrigkeit) und Kirche repräſentiert, ausführlich ſpricht, und man dann die Inhaltsüberſicht des folgenden Bandes lieſt und ſieht, daß auch da das weltliche Regiment in ſeinem Verhältniſſe zu Haus, Schule und Kirche behandelt werden ſoll, wird man doch unruhig.

Doch dieſes Bedenken gegen das Formelle darf nicht zu ſehr hervorgehoben werden. Die einzelnen Darſtellungen ſind ſehr zu loben. Der Verfaſſer kennt Luther, nicht aus den Büchern, die andere über Luther geſchrieben haben, obwohl er auch dieſe kennt, ſondern weil er ſelbſt durch Luthers Schriften gewandert iſt. Seine Hinweiſungen ſind überall ganz befriedigend. Und oft iſt ſeine Schilderung ſehr fein. In dem eben erwähnten Abſchnitte, worin er auch von den drei Ständen ſpricht, ſagt er, daß Luther hier die mittelalterliche Stadt für uns zeichnet: in deren Mitte liegt die Kirche, neben ihr die Schule, aber in der Nähe liegt auch Rathaus und Schloß! Auf der einen Seite ſagt Luther nun, daß alle drei Stände mit ihrer Wirkſamkeit das ganze Volk umſchließen, auf

der anderen Seite ſagt er, daß weder Schule noch Rathaus etwas mit den Chriſten zu thun haben, denn die Chriſten qua Chriſten thun noch mehr, als das weltliche Regiment fordert. Der Verfaſſer zeigt nun, wie dieſe Geſichtspunkte zu verbinden ſind. Er ſucht überhaupt überall die Einheit der Gedankenreihen bei Luther hervorzuheben. Als Quelle für die Gedankenreihen nennt der Verfaſſer mit Recht das Neue Teſtament und zeigt, wie bibliſch-theologiſch Luthers Lehre hier wie überall iſt. Nach dem Neuen Teſtamente kommt dann auch das Alte mit — Luthers Theologie iſt ja, wie der Verfaſſer ſagt, ſehr ausgeprägt eine „Offenbarungstheologie" — und ſehr ſelten ſind bei Luther, im Gegenſatze zu Melanchthon, Andeutungen zum Aufbau einer rationellen Ethik zu finden. Gewiſſermaßen iſt doch auch die Vernunft oder das natürliche Geſetz (dieſe Ausdrücke bezeichnen, wie der Verfaſſer ſagt, eigentlich dasſelbe) eine Quelle oder jedenfalls eine Autorität für Luther, und was er hier über das Verhältnis zwiſchen den verſchiedenen Quellen und Autoritäten ſagt, iſt ſehr intereſſant. Der Verfaſſer unterſtreicht aber immer, daß für Luther das Religiöſe und das Ethiſche immer im Vordergrunde ſteht; „Luthers ganze Lehre vom Staate iſt im weſentlichen Ethik", ſie will nur ein Kapitel in der Ethik ſein, und zwar eigentlich ein Kapitel des individuellen Teiles, weil Luther ſtets fragt: wie ſteht der einzelne Chriſt der bürgerlichen Geſellſchaft gegenüber? (S. 107).

Fragt man: Wie beſtimmt Billing den Unterſchied zwiſchen Luther und den mittelalterlichen Lehrern, und wie iſt Luther, ſeiner Meinung nach, überhaupt dazu gekommen, eine Lehre vom Staat zu geben, ſo antwortet Billing folgendes. Luther will gar kein Staatslehrer ſein; während die mittelalterlichen Theologen eine Staatslehre gegeben haben von dem Geſichtspunkte aus, daß die Kirche alles, auch den Staat, beherrſcht, ſo daß die Lehre vom Staat ein Teil der kirchlichen Lehre wird, und ſo, daß nur ein Gradunterſchied zwiſchen den Äußerungen von Ariſtoteles und den Äußerungen des Neuen Teſtamentes beſteht, will Luther nur ein Prediger, ein Diener des Wortes Gottes ſein. Er ſteht als „Repräſentant einer unparteiiſchen Macht, des Wortes Gottes, zwiſchen Herrn und Knecht, zwiſchen Obrigkeit und Unterthanen, indem er unerſchrocken den beiden Parteien die ungeteilte Wahrheit verkündet" (S. 110). Und Luther iſt zu ſeiner Lehre vom Staat dadurch gekommen, daß er ſieht, wie notwendig es für den Prediger iſt, ein Ratgeber für alle Stände zu ſein. Für die Kirche iſt es eine Sache auf Leben und Tod, Klarheit zu geben über die ſittlichen Geſichtspunkte, denn die Seligkeit hängt von der Geſinnung ab, womit der einzelne Chriſt in ſeinem täglichen Berufsgeſchäfte arbeitet (vgl. S. 109). Der Staat ſoll alſo nicht von der Kirche beherrſcht werden, aber das ſittliche Leben, wofür die Kirche arbeitet, breitet ſich zu allen Berufsaufgaben und Berufspflichten der im Staat lebenden und wirkenden Menſchen hin aus.

Faſſen wir nun alles zuſammen, ſo müſſen wir ſagen, daß das Intereſſante im Buche Billings eben darin liegt, daß er vom ſtreng ethiſchen Geſichtspunkte ausgeht. In Einzelheiten iſt in dieſem Bande eigentlich nichts Neues. Er hat ganz recht, wenn er ſagt, daß das Nationalökonomiſche oft in den Betrachtungen über Luthers Lehre vom Staat eine zu große Rolle geſpielt hat. Er iſt aber nicht der erſte, der den ethiſchen Geſichtspunkt hervorgehoben hat. Bekanntlich haben andere Lutherforſcher dasſelbe gethan, z. B. — um nur die größeren Namen zu nennen — Lommatzſch, Hermann und vor allen Köſtlin. Überhaupt ſcheint Billing, was ja auch ganz natürlich iſt, von dieſem letzten, dem Vater der modernen Lutherforſchung, beeinflußt zu ſein. Aber — und das müſſen wir nachdrücklich wiederholen — der Verfaſſer iſt nicht von den Werken anderer, er iſt von Luther ſelbſt ausgegangen, und was er ſeinen Leſern reicht, iſt genau geprüft und unterſucht worden. Keine ſelbſtgebildete Idee beherrſcht das Werk, Luthers Anſchauungen werden offen und ohne Reſervation dargelegt. Deshalb hat Billings Werk nicht allein Bedeutung für die Kirche ſeines Vaterlandes und für die ſkandinaviſchen Schweſterkirchen, ſondern auch für die Kirche im Vaterlande Luthers und überall, wo Luthers Name genannt wird, und wo ſeine Theologie ſtudiert wird. Möge nur der zweite Teil des Werkes bald erſcheinen!

Kopenhagen. **Alfred Th. Jörgenſen**, cand. theol.

3.

P. Pieper, em. ev. Pfarrer (jetzt D. theol.) in Gerresheim: **Kirchliche Statiſtik Deutſchlands** (Grundriß der theol. Wiſſenſchaften, 13. Abteilung). Freiburg i. B., J. C. B. Mohr, 1899. 293 S. Lex.=8. ℳ 9, geb. ℳ 10.

Was in dieſem verdienſtvollen Werk, das von grundlegender Bedeutung iſt, geboten wird, darf nicht nur als etwas Neues in ſeiner Art, ſondern auch als etwas durchaus Zeitgemäßes bezeichnet werden. Die evangeliſche Kirche würde geradezu auf eins der wichtigſten Mittel zu ihrer Selbſterkenntnis verzichten, wenn ſie die junge aber ſchnell ein-

flußreich gewordene Wiſſenſchaft der Statiſtik nicht auch für ſich fruchtbar machen wollte. Nun ſind uns ja freilich ſtatiſtiſche Nachweiſungen und Überſichten ſeit einer Reihe von Jahren nichts Unbekanntes mehr, aber gerade die Art und Weiſe, wie dieſelben aufgeſtellt und im einzelnen bekannt gegeben zu werden pflegen, hat dieſe Berichterſtattung über die kirchlichen Zuſtände bei vielen in Mißkredit gebracht. Wer mit ſolcher Voreingenommenheit an das Pieperſche Buch herantritt, wird ſich angenehm enttäuſcht ſehen. Zwar begegnen wir auch hier zahlreichen ſtatiſtiſchen Tabellen, aber dieſe bilden doch nur das feſte Gerippe, welches erſt durch die ſachgemäße Verwertung der Zahlenreihen Fleiſch und Geſtalt erhält. Mancher mag ſich bisher wohl gefragt haben: Wozu die immer wiederkehrenden ſtatiſtiſchen Tabellen und toten Zahlenreihen? Andere mögen, durch die ziffernmäßig feſtgeſtellten Verhältniſſe in ihrer Sicherheit beſtärkt, vorhandene Schäden und Gefahren überſehen oder umgekehrt den Mut verloren haben, Hand an die Beſſerung zu legen, zumal ſie aus den Zahlenreihen die Kräfte und Geſetze der Entwickelung nicht zu erkennen vermochten. Wer ſich aber die Mühe nicht verdrießen läßt, ſich in das Pieperſche Werk einzuleſen und dasſelbe durchzuarbeiten, wird von der kirchlichen Statiſtik anders zu denken beginnen und von den Ergebniſſen und der Anregung, die eine ſolche Behandlungsweiſe bietet, überraſcht ſein. Das Buch zerfällt nach einem „Zur Einführung“ vorangeſchickten Abſchnitt, in welchem kurz über die Geſchichte, die Quellen, die Aufgaben und die Methode der Statiſtik gehandelt wird, in zwei Hauptteile, einen grundlegenden und einen darſtellenden, eine Benennung, welche in dieſer Allgemeinheit allerdings nicht erkennen läßt, worauf es ankommt, zumal ſtatiſtiſche Grundlegung und daran ſich anſchließende Darſtellung in beiden Teilen enthalten iſt. Während uns der erſte Teil eine Überſicht über die Bevölkerungsſtatiſtik Deutſchlands, das Verhältnis der einzelnen Kirchen zu einander hinſichtlich der Zahl ihrer Bekenner, der Miſchehen und ihrer Folgen und der ſprachlichen Verſchiedenheit giebt, außerdem aber auch Fragen wie die verſchiedenen Einflüſſe von Stadt und Land und die finanzielle Leiſtungsfähigkeit erörtert, handelt der zweite Teil in drei Kapiteln über „die kirchliche Verſorgung“, „Äußerungen kirchlicher Sitte und kirchlichen Lebens“ und „die römiſch-katholiſche Kirche“. Daran ſchließen ſich Nachträge und ein Sachregiſter. Beſondere Sorgfalt iſt der Miſchehenfrage gewidmet worden. Zu denken giebt die ſtellenweiſe auffallend große Vermehrung der katholiſchen Bevölkerung in hauptſächlich evangeliſchen Ländern und Bezirken. So iſt z. B. die Zahl der Katholiken aufs doppelte geſtiegen in Pommern, Frankfurt a. O., Arnsberg, aufs fünffache in Berlin, aufs achtfache im Bezirk Potsdam. Das Ergebnis iſt, „daß ſeit 1871 eine namhafte ſtetige Hebung der Katholikenzahl zu verzeichnen iſt (S. 31)“. Die Urſachen dafür ſind nachweisbar teils in dem Freizügigkeitsgeſetz vom

1. November 1867 und der Einwanderung aus katholiſchen Nachbarländern, teils in der ſtarken Auswanderung der evangeliſchen Bevölkerung zu erkennen. In polniſchen Gegenden ſpielt dabei auch die ſtarke natürliche Vermehrung in rein polniſchen Ehen eine Rolle. Überraſchend iſt bei der ſtarken Zunahme der Miſchehen, daß der Zuwachs aus der Kindererziehung in dieſen Ehen für die evangeliſche Kirche ein weſentlich höherer iſt, als für die katholiſche. So wurden im Jahre 1895 von etwa 520000 Kindern in den gemiſchten Ehen der preußiſchen Landeskirche 65400 mehr evangeliſch erzogen, als katholiſch. Wir werden angeſichts dieſer Erſcheinung den Worten des Verfaſſers beipflichten können: „Alle Gewalt und Liſt Roms auf dieſem ſtrittigen Gebiet erweiſt ſich unwiderſprechlich ſchwächer, als die Macht freier Entſcheidung nach dem durchſchlagenden Wahrheits- und Rechtsgefühl, gegen das Rom je länger je vergeblicher ſich ſträubt und bäumt“, ebenſo wenn er daran anknüpfend fordert: „Von nun ab müſſen weit allſeitigere, ſich vervielfältigende Erfolge eintreten, in dem Maße als der Proteſtantismus im Bewußtſein ſeiner Kraft und Pflicht wächſt (S. 60)“.

Zu einer anderen nicht minder brennenden Tagesfrage, der Polenfrage, liefern die §§ 52 und 53 intereſſante Beiträge. So wird z. B. durch die Thatſache, daß in den Bezirken Marienwerder, Bromberg und Poſen neben 23088 polniſchen Proteſtanten nicht weniger als 357383 deutſche Katholiken gezählt wurden, die Behauptung des polniſchen Klerus widerlegt, daß, ſoweit die polniſche Reichsgrenze ſich erſtreckt habe, alle Katholiken Polen ſeien.

Nicht minder reich an Inhalt, wie der erſte, iſt der zweite Teil, welcher die Darſtellung der eigentlichen kirchlichen Entwickelung enthält. Da mag es den Kleingläubigen, die nur Stillſtand und Rückgang zu zu ſehen meinen, zum Troſte und zur Stärkung ihres Glaubens dienen, daß in den ſieben Jahren von 1891—1897 in Preußen ein Zuwachs von 366 kirchlichen Neubauten und von 558 geiſtlichen Stellen ſtattgefunden hat. Verfaſſer ſpricht im Anſchluß daran die Hoffnung aus, „daß eine gereifte Einſicht für die Dringlichkeit ungleich durchgreifenderer Reformen: die Zerteilung der Maſſengemeinden und Entbindung und Heranziehung der in ſolchen für kirchliche Laienthätigkeit ſchlummernden Kräfte demnächſt auch Mittel und Wege zur Verwirklichung finden werde (S. 157).“ Nicht ohne Beſorgnis lieſt man, daß in den zehn Jahren von 1888—1897 die Zahl der Theologieſtudierenden auf rund die Hälfte zurückgegangen iſt, was ſich bald wieder, nachdem der ſcheinbar unerſchöpfliche Vorrat an Kandidaten zur Anſtellung gelangt ſein wird, in einem Mangel an geiſtlichen Kräften fühlbar machen dürfte. Mit beſonderer Wärme tritt Pieper für den vielfach angefeindeten Evangeliſchen Kirchenbau-Verein, ſowie für den Evangeliſchen kirchlichen Hilfsverein ein (S. 201 ff.), deren Entwickelung und Erfolge er zahlenmäßig nach-

weiſt. Ebenſo finden die Fragen der kirchlichen Kinderbehandlung, der Konfirmation, der Übertritte zur und der Austritte aus der evangeliſchen Kirche, der Abendmahlsbeteiligung, des Kirchenbeſuchs, der Trauungen und Eheſcheibungen, der Liebesthätigkeit u. ſ. w. eine eingehende Behandlung, welche zugleich warmes Intereſſe, evangeliſchen Glaubensmut und reiche Amtserfahrungen erkennen laſſen. Auch der, welcher in einzelnen Punkten mit dem Verfaſſer nicht übereinſtimmen kann, wird ſich dennoch demſelben für ſeine mühevolle und fleißige Arbeit zu großem Dank verpflichtet fühlen. Auf die kirchliche Statiſtik wird man nun, wenn man nicht wie ein Blinder die Sachen angreifen will, nicht mehr verzichten können. Daß in einer fruchbaren Wechſelwirkung zwiſchen den hiernach weiter und noch ſachgemäßer auszugeſtaltenden ſtatiſtiſchen Erhebungen und den periodiſch notwendig werdenden neuen Auflagen (die zweite mit Berichtigungen verſehene Auflage iſt 1900 erſchienen) das Pieperſche Buch immer mehr zu einem wertvollen und unentbehrlichen Nachſchlagebuch werden wird, läßt ſich ſchon jetzt erkennen.

Cunow a. d. Straße (Bez. Stettin). Lic. Dr. **A. Schwarze.**

Berichtigung.

Seite 591, Zeile 8 von oben lies „**un**ſichtbaren“ ſtatt „ſichtbaren“.

Inhalt des Jahrganges 1902.

Erſtes Heft.

Abhandlungen.

Seite

1. Schulz, Τί οὖν ὁ νόμος; Verhältnis von Geſetz, Sünde und Evangelium nach Gal. 3 5
2. Schaumann, Das Prinzip der Individualität bei Alexander Vinet 56

Gedanken und Bemerkungen.

1. Müller, Emendationen zu Heſekiel 118
2. Blaß, Über Ev. Joh. 19, 35 128
3. Bröſe, Der Teich Bethesda 133
4. Kawerau, Ein Brief des Barthol. Latomus an Melanchthon . . 140
5. Günther, Wortzeichen oder Wahrzeichen? 148

Recenſionen.

1. Thiele, Luthers Sprichwörterſammlung; rec. von Köhler . . . 158

Zweites Heft.

Abhandlungen.

1. Clemen, Die Auffaſſung des Alten Teſtaments bei Paulus . . 173
2. Wiegand, Ein Vorläufer des Paulushomiliars 188

Gedanken und Bemerkungen.

1. Über den Einfluß der Wartburg-Poſtille Luthers auf die Poſtille des Antonius Corvinus 262
2. Die Auffindung des Thronſaals Nebukadnezars 280

Recenſionen.

Seite

1. Sellin, Studien zur Entſtehungsgeſchichte der jüdiſchen Gemeinde nach dem babyloniſchen Exil; rec. von Rothſtein 282
2. Köſtlin, Luthers Theologie in ihrer geſchichtlichen Entwickelung und ihrem inneren Zuſammenhange 337

Miscellen.

1. Programm der Haager Geſellſchaft zur Verteidigung der chriſtlichen Religion für das Jahr 1901 340

Drittes Heft.

Abhandlungen.

1. Ryſſel, Die neuen hebräiſchen Fragmente des Buches Jeſus Sirach und ihre Herkunft (Schluß) 347
2. Blaß, Die rhythmiſche Kompoſition des Hebräerbriefes 420
3. Elſenhans, Beiträge zur Lehre vom Gewiſſen 462

Gedanken und Bemerkungen.

1. Neſtle, „Wahrzeichen" in Luthers Bibel 504
2. Düſterdieck, Sola fide bei Bruno, dem Stifter des Karthäuſerordens 506

Recenſionen.

1. Steudel, Der religiöſe Jugendunterricht; rec. von Scheibe . . 507

Miscellen.

1. Neuausgabe der Werke Zwinglis 520

Viertes Heft.

Abhandlungen.

1. Mäcklenburg, Über die Auffaſſung des Reiches Gottes, reſp. über den Begriff des göttlichen Königtums in den Pſalmen 525
2. Kern, Die Auffaſſung des heiligen Abendmahls bei Paulus nach 1 Kor. 10, 14 ff. und 11, 23 ff. 555
3. Schmidt, Die Möglichkeit einer Bekehrung nach dem Tode . . . 597

Gedanken und Bemerkungen.

Seite
1. König, Zum Sprachbeweis der alttestamentlichen Kritik 644
2. Cölle, Zur Exegese und zur homiletischen Verwertung des Gleichnisses vom reichen Mann und armen Lazarus: Luk. 16, 19—31 . 652

Recensionen.

1. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi; rec. von Clemen 666
2. Billing, „Luthers lära om staten i dess samband med hans reformatoriska grundtankar och medtidigare kyrkliga läror“, I; rec. von Jörgensen 685
3. Pieper, Kirchliche Statistik Deutschlands; rec. von Schwarze . 690

Druck von Friedrich Andreas Perthes in Gotha.

Verlag von Friedrich Andreas Perthes in Gotha.

Bibliothek theologiſcher Klaſſiker.

Ausgewählt und herausgegeben
von
evangeliſchen Theologen.

geb. à Bd. ℳ 2.

Bd. 1. Bücherkleinode evangeliſcher Theologen.
„ 2. Luthers reformatoriſche Hauptſchriften.
„ 3. Tholuck, Predigten in Auswahl.
„ 4. Schleiermachers Reden über die Religion.
„ 5. 6. Claus Harms' Paſtoraltheologie. 2 Bde.
„ 7. „ „ Lebensbeſchreibung.
„ 8. 9. Menkens Homilien. 2 Bde.
„ 10. Theremin, Die Beredſamkeit eine Tugend.
„ 11. Hamanns Schriften in Auswahl.
„ 12. Auguſtins Konfeſſionen.
„ 13. 14. 15. 16. Schleiermachers Glaubenslehre. 4 Bde.
„ 17. Sursum corda!
„ 18. Maſſillons Ausgewählte Predigten
„ 19. 20. Theremins Ausgewählte Predigten. 2 Bde.
„ 21. Speners Schriften in Auswahl.
„ 22. 23. Neander, Der heilige Bernhard. 2 Bde.
„ 24. Imitatio Christi.
„ 25. Spitta, Pſalter und Harfe.
„ 26. 27. 28. Neander, Geſchichte der Pflanzung und Leitung der chriſtlichen Kirche durch die Apoſtel. 3 Bde.
„ 29. Gregorius' v. Nazianz Schutzrede u. Chryſoſtomus v. Prieſtertum.
„ 30. 31. Herder, Geiſt der ebräiſchen Poeſie. 2 Bde.
„ 32. Bengels Gnomon I.
„ 33. 34. 35. 36. Hüffells Beruf des evangeliſchen Geiſtlichen. 4 Bde.
„ 37. 38. Schleiermachers Sittenlehre. 2 Bde.
„ 39. Harms' Feſtpredigten.
„ 40. Pascals Gedanken über die Religion.
„ 41. Die Weisheit auf der Gaſſe.
„ 42. 43. 44. Schmid, Bibliſche Theologie des Neuen Teſtamentes. 3 Bde.
„ 45. 46. Baur, Vorleſungen über Neuteſtamentliche Theologie. 2 Bde.
„ 47. 48. Schleiermacher, Kleinere theologiſche Schriften. 2 Bde.
„ 49—54. Bengels Gnomon II—VII.

Proſpekte auf Verlangen gratis und franco.

Neuster Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh.

Schäfer, Dr. Ernst, **Beiträge zur Geschichte des spanischen Protestantismus und der Inquisition** im 16. Jahrh. Nach den Originalakten in Madrid und Simancas bearbeitet. In 3 Bdn. 30 M., geb. 33,50 M. I. 7 M., geb. 8 M. II. 8 M., geb. 9 M. III. 15 M., geb. 16,50 M. Prospekt gratis.

282]

Verlag von Friedrich Andreas Perthes in Gotha.

Martin Luther.

Eine Biographie

von **D. Theodor Kolde,**

ord. Profeſſor an der Univerſität Erlangen.

2 Bände. Mit Porträt. ℳ 16; geb. ℳ 19.

Drucksachen:

Dissertationen, Programme

u. s. w.

in billiger und geschmackvoller Ausführung.

Umgehende Berechnung nach Einsendung des Manuskripts.

Friedrich Andreas Perthes

Buchdruckerei

Gotha.

Hierzu als Beilage: Proſpekt der **J. Rickerſchen Verlagsbuchhandlung** (Alfred Töpelmann) in Gießen über theologiſche Zeitſchriften und Werke ihres Verlages.

UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 06529 9292